

UTL AT DOWNSVIEW



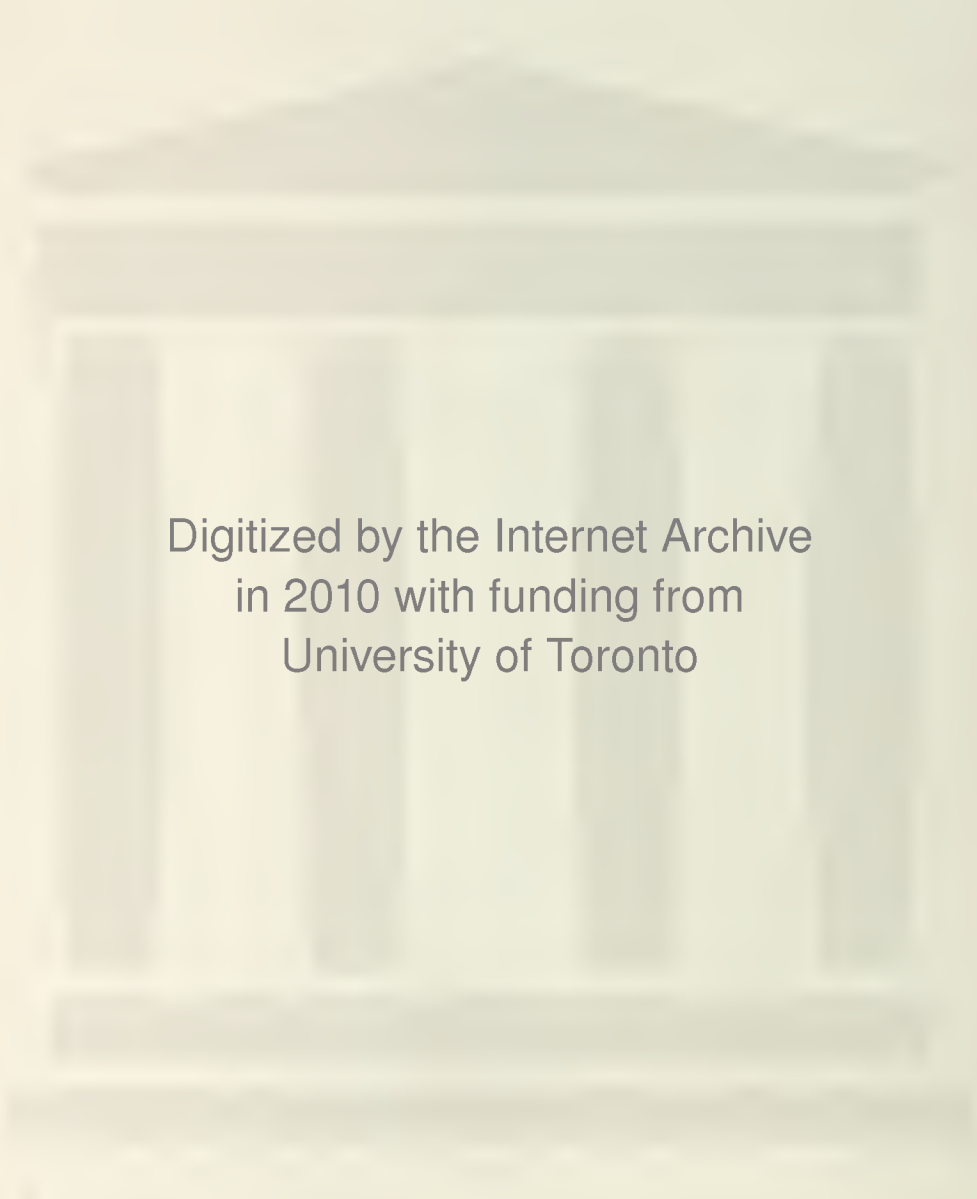
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 11 20 04 016 7

BP	al-Rāzī, Fakhr al-Dīn
166	Muḥammad ibn 'Umar
R375	Muḥaṣṣal afkār
1905	al-mutaqaddimīn Tab. 1

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

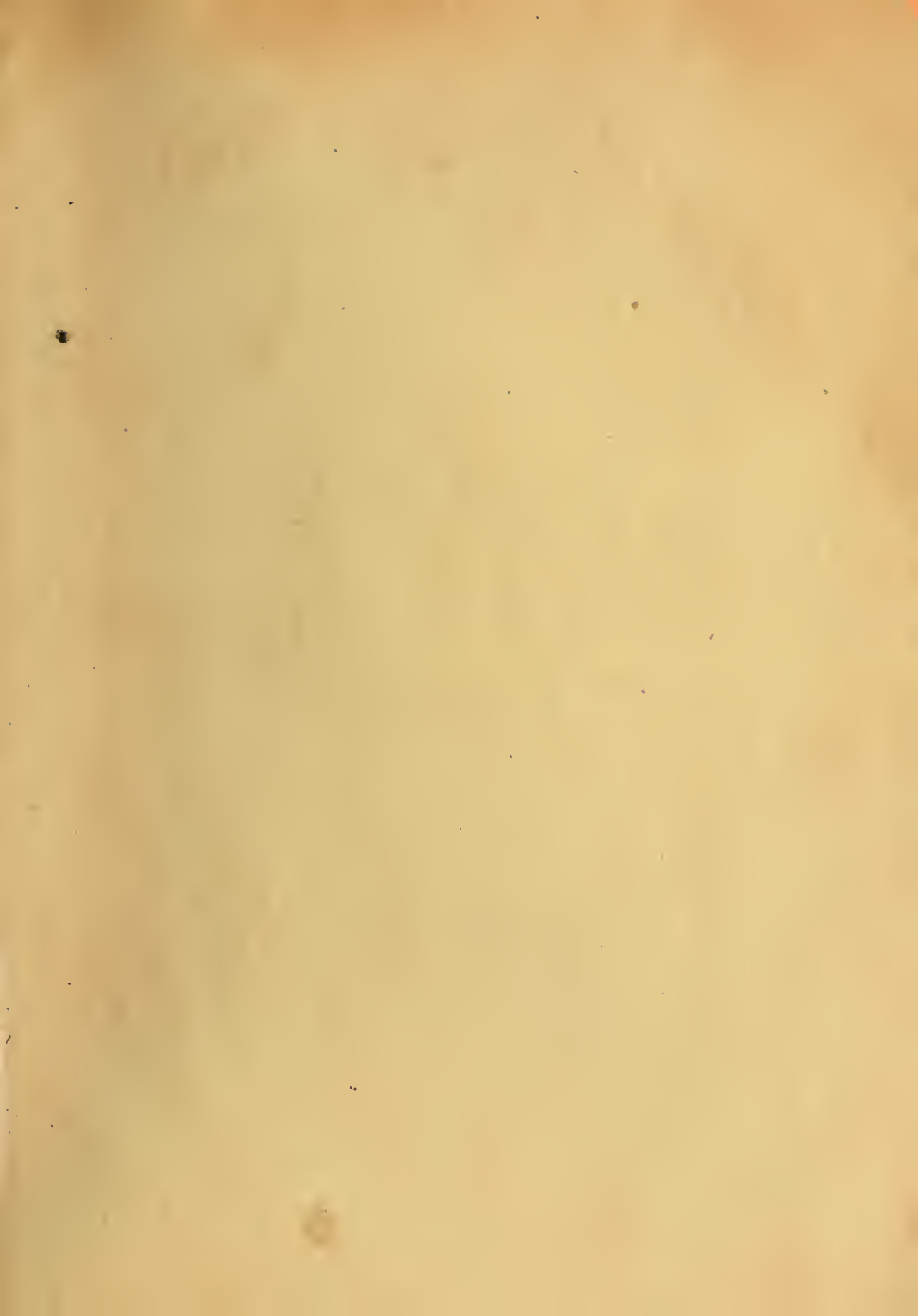
UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY





Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto





كتاب

(محصل) أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء والمفكرين تأليف الامام الحجة ناصر الحق
نور الدين محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه
وأمكنه فسيح جنته

(وقد بذلناه)

بكتاب التلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي
ووشينا طوره بكتاب (معالم أصول الدين) للامام
نور الدين المذكور ضاعف الله له الاجور

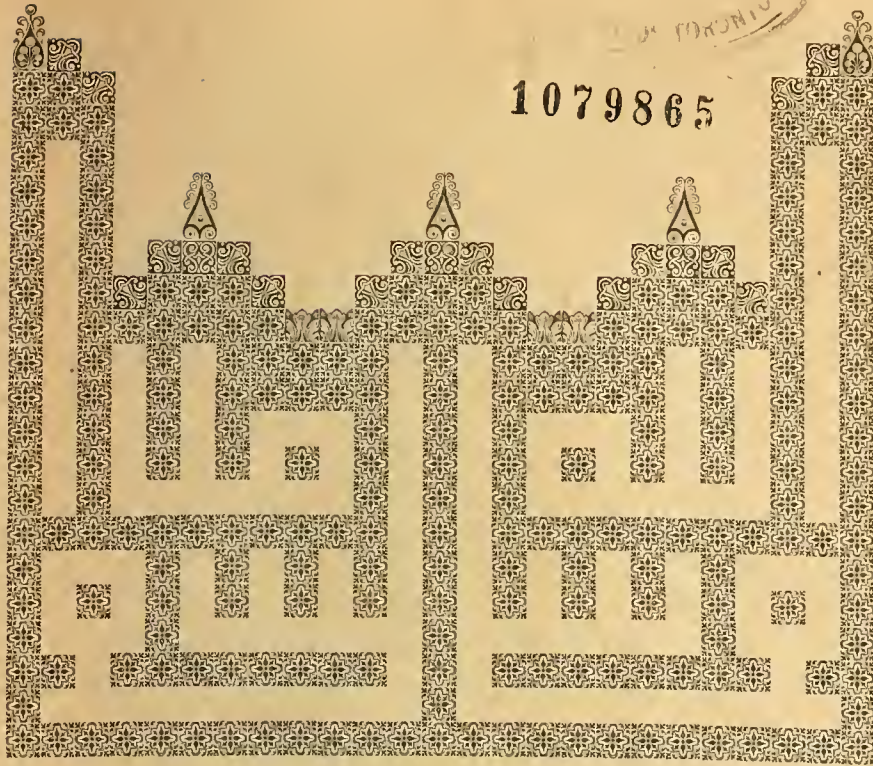
﴿ طبع بمصر ﴾

السادات احمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الحانجي وأخيه

﴿ الطبعة الاولى ﴾

بالمطبعة المسيحية المصرية
بمجرار مسجد الامام الحسين رضي الله تعالى عنه
ادارة محمد افندي عبد اللطيف المطيب

1079865



بسم الله الرحمن الرحيم

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله فائق الاصباح .
وخالق الارواح والاشباح .
فاطر العقول والحواس .
ومبدع الانواع والاجناس .
الذي لا بداية لقدمه .
ولا غاية لكرمه . ولا أمد
لسلطانه . ولا عدد
لاحسانه . خلق الاشياء
كما شاء بلا معين ولا
ظهير . وابدع في الانشاء
بلا ترو ولا تفكير . تحت
بمقدور حكمته صبور
الاشياء . وتحت بنجوم
نعمته وجوه الاحياء . جمع
بين الروح والبدن باحسن
تأليف . ومزج بقدرته
اللطيف بالكتيف . قضى
كل أمر محكم وأبدع كل
صنع مبرمج . تبصرة
وذكرى لكل عبد منيب .
أجده ولا حمد الادون
نعمائه . وأجده باكرم
صفاته وأشرف أسمائه .
وأصلى على رسوله الداعي
الى الدين القويم . النالى
للقرآن العظيم . المنتظر
في دعوة ابراهيم نبيا . المبشر
به عيسى قومه مليا . المطرز
اسمه على ألوية الدين .
المقرب منزلة آدم بين
الماء والطين . ذلك محمد
سيد الاولين والآخرين .

الحمد لله المتعالى بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر . المقدس بعلو صمديته عن مناسجة
الأوهام والخواطر . المتنزه بسموسر مدية عن مقابلة الاحداق والنواظر . المستغنى بكمال قدرته عن
معاودة الاشياء والنظائر . العليم الذي لا يزب عن علمه شيء من مكنونات الضمائر . ومستودعات
السرائر . العظيم الذي غرقت في مطامعة أنوار كبريائه انظار الاولين وأفكار الاواخر . والصلاة على
محمد المبعوث الى الاصاغر والاكابر . والشفيع المشفع في الصغائر والكبائر . وعلى آله وأصحابه وسلم
تسليما كثيرا (أما بعد) فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف
لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد . دون التفاريع والزوائد . فصنفت
لهم هذا المختصر وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية ويسعدني بالاعانة على الابانة انه خير
موفق ومعين

علم الكلام مرتب على أركان الركن الاول في المقدمات وهي ثلاثة * المقدمة الاولى في العلوم الاوليه .
اذا أدركنا حقيقة قوامان نبرها من حيث هي من غير حكم عليها بالانفي ولا بالاثبات وهو التصور
الحمد لله الذي يدل افق قار كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده . وافاضته اياه متمسقا بما أمكن
من السكال على كمال قدرته وجوده . واتقان ذلك الموجود في ذاته ونظامه مع ماسواه على علمه وحكمته
وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته . واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا

أوتحكم عليهم بنفي أو اثبات وعوال تصديق (١) القول في التصورات وعندي أن شيئا منها
غير مكسب لوجهين (٢)

على وحدانيته . وبرأيه عن الخلال والنقطة ان بحسب الامكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته .
والصلاة على نبيه المبعوث لله داية . المتخذ لما يعيه من الغواية . وعلى آله الهادين . وعثرته المهديين .
وأصحابه المهتدين . سلام الله عليهم أجمعين . فان أساس العلوم الدينية علم أصول
الدين . الذي يحوم سائله حول اليقين . ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كصول الفقه وفروعه .
فان الشروع في جميعها يحتاج الى تقديم شروعه . حتى لا يكون الخائض فيها وان كان متعلما لاصولها
بكان على غير أساس . واذا مثل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة أو قياس . وفي هذا الزمان لما
انصرف المهتم عن تحصيل الحق بالتحقيق . وزات الاقدام عن سواء الطريق . بحيث لا يوجد
راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة . وصارت الطبائع كأنها مجبولة على الجهل والريضة . اللهم الأبقية
برسون فيما يرومون رمية رام في ليلة ظلمات . ويخبطون فيما ينحون نحو خبط عشواء . ولم يبق في
المكتب التي يتداولونها من علم الاصول عيان ولا خبر . ولان تهديد لقواعد الحقيقة عين ولا أثر .
سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لعنايه . وبينه غير موصول الى دعواه . وهم يحسبون أنه في
ذلك العلم كاف . وعن أمراض الجهل والفتايد شاف . والحق ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى .
والاعتماد عليه في اصابة اليقين بطائل لا يخلو . بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كمن طشان يصل الى
السراب . وبصير المتخير في الطرق المختلفة آيساعن الظفر بالصواب . رأيت أنا كشف القناع
عن وجوه اكار بخدراته . وأبين الخلال في مكان شهادته . وأدل على غثه وسمينه . وأبين ما يجب
أن يبحث عنه من شكوك وبقينه . وان كان قد اجتهد قوم من الافاضل في ايضاحه وشرحه . وقوم في
نقض قواعده وجرحه . ولم يجزوا أكثرهم على قاعدة الانصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف .
واسمى الكتاب تلخيص المحصل . وانحف به بعد ان يتم ويتحمل . على مجلس المولى المعظم .
الساحب الاعظم . العالم العادل . المنصف الكامل . علاء الحق والدين . بهاء الاسلام والمسلمين .
ملك الوزراء في الماملي . صاحب ديوان امالك . دستور الشرق والغرب عطاء ملك . ابن صاحب
السميد . بهاء الدولة والدين محمد . أعز الله أنصاره . وضاعف انتداده . اذ هو في هذا العصر بحمد
الله . معتنى بالامور الدينية لا غير . موفق في احياها . عالم كل خير . منفرد في اتمائها . الكمالات
الحقيقية . مختص بانشاء الخيرات الاخرية . فان لاحظ به عين الرضا فذلك هو المتبني . والى الله
الرجعي . والعاقبة ان اهتدى . ولا تزع فيما أنا بسدده . وأورد عباراته أولا ثم اشتمل
بجل عقده

(١) أقول خالف المنصف اثر الحكماء في التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم كما ان التصور
ادراك لامع الحكم . وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه
دخول الجزئية في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكأنهم قسموا المعاني الى نفس الادراك والى
ما يلحقه . وقسموا ما يلحقه الى ما يجهله محبة لالتصديق والتكذيب والى ما لا يجهله كذلك كالحالات
اللازمة في الامر والنهي والاستتغاب والتبني وغير ذلك وسما القسمين الاوابين بالعلم وضمير هو في
لفظ المنصف في قوله وهو التصديق يرجع الى ما قد أدرك كما كما هو في لفظة وهو التصور ولا يجوز
أن يرجع الى مصدر تحكم في قوله أو تحكم عليها لان ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده
(٢) أقول هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومراده كايته مثل ما يقتضي دخول حرف السال على التكرار

علم اما تصور واما تصديق
فالتصور هو ادراك الماهية
من غير أن تحكم عليها
بنفي أو اثبات كقولك
الانسان فالتفهم أولا
معناه ثم تحكم عليه اما
بالثبوت واما بالانتفاء
فذلك التفهم السابق هو
التصور والتصديق هو
أن تحكم عليه بالنفي أو
الاثبات وهما تقسيمان
التقسيم لاول ان كل واحد
من التصور والتصديق
قد يكون بدنيا وقد يكون

كسبها فالتصورات
البدئية مثل تصورنا
لمعنى الحرارة والبرودة
والتصورات الكسبية
مثل تصورنا لمعنى الملك
والجن والتصدقات
البدئية كقولنا النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان والتصدقات
الكسبية كقولنا الاله
واحد والعالم محدث
التقسيم الثانى التصديق
اما أن يكون مع الجزم أولا
مع الجزم اما القسم الاول
فهو على أقسام أحدها
التصديق الجازم الذى
لا يكون مطابقا وهو
الجهل وثانيه التصديق
الجازم المطابق لمحض
التقليد وهو كاعتقاد المقلد
وثالثها التصديق الجازم
المستفاد من احدى
الحواس الخمس كعلمنا
باسراق النار واشراق الشمس
الرابع التصديق الجازم
المستفاد بديهية العقل
كقولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان
لا التصديق الجازم
المستفاد من الدليل وأما
القسم الثانى وهو
التصديق العارى عن
الجزم فالراجع هو الظن
والمرجوح هو الوهم
والمساوى هو الشك

الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحالة طلبه لان ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له . وان كان مشعورا به استحالة طلبه لان تحصيل الحاصل محال (فان قلت) هو مشعور به من وجه دون وجه (قلت) فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به . فالاول لا يمكن طلبه لحصوله . والثانى لا يمكن طلبه أيضا لكونه غير مشعور مطلقا (١) الثانى أن تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها أو بما يكون داخلها أو بما يكون خارجا عنها أو بما يتربى من الآخرين أما تعريفها بنفسها فمحال لان المعرفة معلوم قبل المعرفة فلو عرفنا الشئ بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال لأن تعريفها بما ان يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل لانه نفس ذلك المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشئ بنفسه وهو محال (٢) أو ببعض أجزائها وهو محال لان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف أجزائها (٣) فلو كان جزء من الماهية معرفا لها لكان ذلك الجزء معرفا لجميع أجزائها فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو محال (٤) ولما أثر الاجزاء وذلك يقتضى كون الشئ معرفا لما يكون خارجا عنه وهو القسم الثالث وهو محال لان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد اذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يفيد تعريف الماهية الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال أما الاول فلانه يلزم منه الدور وأما الثانى فلانه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لانهاية لها على سبيل التقصيل (٥)

(١) أقول فى هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين بل هو الشئ الذى له وجهان وذلك هو الذى ليس بمشعور به مطبوع وليس غير مشعور به مطبوع بل هو قسم ثالث وسيصرح هو أيضا بذلك فى تقسيم المحدثات فى مسألة أن المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه عند قوله الوجهان مجتمعان فى شئ ثالث ولولم يبق ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل انما بين امتناع القسمين الاولين فقط

(٢) أقول قوله ان مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التى كل واحد منها متقدم على شئ متأخر عنها امتنع أن تكون نفس المتأخر ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهيته هى المتأخرة فيحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل وبالترتيب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى أجزاؤه بهما يحصل العلم به (٣) أقول لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة أجزائها لكان أصوب اذ من الجائز أن تكون الاجزاء غير محتاجة الى التعريف

(٤) أقول هذه الدعوى غير صحيحة لم يقم علمها حجة فان من الجائز أن تكون الاجزاء كلها أو بعضها معروفة للماهية ولا يلزم منه أن يكون معرفتها جميع أجزاء الماهية حتى لنفسه فاننا بينا ان الماهية متغايرة لاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها

(٥) أقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرفة بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ماهية الموصوف لاعلى العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذى ذكره . وأما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه لنتيقن كون الوصف اماما مساويا للموصوف واما أخص منه والاول كالمضاحك للانسان والثانى كالمكاتب له وعلى التقديرين يكون الوصف يلزم والموصوف لازما واللازم ان كان عقليا انتقل العقل من تصور الموصوف الى تصور الالزام فيحصل التعريف ولا يكون العلم باللازم شرطا فى الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتعريف فى الاول يكون

(المسألة الثانية)

لا بد من الاعتراف بوجود
تصورات وتصديقات
بديهة إذ لو كانت بأسرها
كديهة لانتقرا كنسابها
الى تقدم تصورات
وتصديقات أخرى ولم منه
انقلاص أو الدور وهما
مخالان فإذا عرفت هذا
فنقول اختاف الناس في
حد العلم والمختار عندنا أنه
غنى عن التعريف لأن
كل واحد يعلم بالضرورة
كونه عالما بكون النار
محرقة والشمس مشرقة
ولولم يكن العلم بحقيقة
العلم ضروريا لالامتنع
أن يكون العلم لم هذا العلم
المختص بوضو ضروريا
(المسألة الثالثة)

النظر والفكر عبارة عن
ترتيب مقدمات علمية أو
ظنية ليتوصل بها الى
تحصيل علم أو ظن مثله اذا
حضر في عقلنا هذه المشبهة
قدمتها النار وحضرا أيضا
أن كل خشبة مسماها النار
فهى مختصة بحصول من
مجموع العلمين الاوئين علم
نات بكون هذه المشبهة
مختصة فاستقصار العلمين
الاوئين لاجل أن يتوصل
بها الى تحصيل هذا العلم
الثالث هو النظر

(المسألة الرابعة)

وأما تعريفها بتركيب من الداخل والخارج فبطلان مانع من الاقسام يقتضى (١) بطلانه
(لا يقال) نحن نجسد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح فما قولك فيه (لا نقول)
ذلك إما طاب نفس بغير اللفظ أو طاب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديقي (٢)
فنتبينه يظهر لك أن الانسان لا يمكنه أن يتصور الاما أدركه بحسه أو وجدته في فطرته النفس
كالاتم واللذة أو عين بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكمية أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه
الاقسام فاما ما عداه فلا يتصوره البتة والاستقراء (٣) يحققه

(تفريع) القائلون بأن التصور قد يكون كديها انفقوا على أنه ليس كاه كذلك والازم التسلسل أو
الدور وهما محالان بل لا بد من تصورات غنية عن الاكتساب ثم الضابط أن كل تصور يتوقف
عليه تصديقي غير مكتسب فهو غير مكتسب أما الذى يتوقف عليه تصديقي مكتسب فقد يكون مكتسبا
وقد لا يكون مكتسبا وانفقوا على أنه لا يمكن أن يكون المكتسب نفس المكتسب (٤) بل أن كان مجموع
أجزائه فهو الحاد التام أو بعض أجزائه المساوية فهو الحاد الناقص أو الامر الخارج وحده وهو الرسم
الناقص أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم (٥) التام

تدريجات (١) البسيط الذى لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمركب الذى
يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به والبسيط

مطراد امتنع كما وفى الثاني مطردا غير منقكس والذى ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة
على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وان جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد

(١) أقول هذا الكلام يقتضى وجوب كون كل واحد من أجزاء المعرفة معرفا وامتناع أن يكون
للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه بطلانه ظاهرا فإقبل المجموع من حيث هو مجموع غير
الأجزاء وهو خارج عن الماهية أجيب بما مر من جواز كون الخارج معرفا

(٢) أقول اننا نعرف نفس بلفظ الروح ونعلم بقيما وجوده فى كل ذى روح ونجسد العلماء
بقهافون فى ماهيته كما سيذكره هونفسه وليس ما يطالب منه أحد التصديقين اللذين ذكرهما
وكذلك كثير من الاشياء فلم تغير لفظه ونحس بوجوده أو نعلم وجوده قطعيا ويكون مع ذلك تصور
ماهية متعذرا على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها

(٣) أقول ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت وانسان يظهر وما يركبه العقل كالحيوان
الناطق أو الوجود الواحد وما يركبه معا كالواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما يركبه العقل
واعترف جهالة تصور المركب الذى يركبه العقل ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله
ههنا مناقض لمذهبه فى التصورات ثم أن أكثر الاجناس العالمة بما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان
ولا بالبدية ولا بتركيب العقلى فانها باسائط فى العقل وقد تصور بالرسوم وتحليل ما يتصور عن
انواعها الهيا

(٤) أقول قوله كل تصور يتوقف عليه تصديقي غير مكتسب فهو غير مكتسب انما يصح على مذهبه
وهو أن التصديقي عبارة عن التصورات مع الحكم ولا يصح على قول من يقول انه هو الحكم وحده
فإن كثير من التصديقات البديهية أعنى الاحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات
غير بديهية كقولنا كل عدد ما أول وما يتركب

(٥) أقول المثل هو وعند الحكماء ان الرسم التام هو الذى يميز الشئ عن جميع ما عداه والرسم
الناقص هو الذى يميزه عن بعض ما عداه واسطلاحه هنا خلاف ذلك

الذي يتركب عنه غيره لا يعرف ويعرف به والمراد من هذه التعريفات الحديثة (١) **ب** يجب
 الاحتمال من تعريف الشيء بما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به اما
 بمرتبة واحدة أو بمراتب (٢) **ج** يجب تقديم الجزء الاعم على الاخص لان الاعم اعم
 وتقديم الاعرف اولى (٣) **د** القول في التصديقات وهي ليست بأمرها بديهية وهو بديهي ولا
 نظرية واللازم الدور أو تسلسل وهما محالان بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن الاكتساب وما
 هو الاحسيات كالعلم بان الشمس مضيئة والناظر حار أو البهائم كعلم كل واحد بجوعه وشبعه وهي
 قليلة جدا لانها غير مشتركة أو البديهيات كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وفي هذا
 الموقف صار أهل العالم فرقا أربعة (الفرقة الاولى) المعتزلة بالحسيات والبديهيات وهم الاكثر
 (الفرقة الثانية) القادحون في الحسيات فقط فزعموا فلاطون وأرسطاطاليس وبطلamus
 وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات واحتجوا (٤) عليه بأن حكم الجنس إما أن
 يعتبر في الجزئيات أو في الكليات أما في الجزئيات فيعتبر مقبول لان حكمه في معرض الغلط واذا كان

النظر قد يفيد العلم
 لان من حضر في عقله
 ان هذا العالم متغير
 وحضر أيضا ان كل متغير
 ممكن فمجموع هذين العلمين
 يفيد العلم بان العالم ممكن
 ولا معنى لقولنا النظر يفيد
 العلم الا بهذا (دليل آخر)
 إبطال النظر اما أن يكون
 بالضرورة وهو باطل
 والاما كان مختلفا فيه
 بين العقلاء أو يكون
 بالنظر فيلزم منه إبطال
 الشيء بنفسه وهو محال
 واحتج المنكرون فقالوا
 اذا تفكرنا وحصل عقيب
 ذلك الفكر اعتقاد فعلنا
 يكون ذلك الاعتقاد حقا
 ان كان ضروريا وجب
 ان لا يختلف العلماء فيه
 وليس كذلك وان كان نظريا
 افتقر ذلك الى نظر آخر
 ولزم التسلسل (والجواب)
 أنه ضروري فان كل من
 أتى بالنظر على الوجه
 الصحيح علم بالضرورة كون
 ذلك الاعتقاد حقا
 (المسألة الخامسة)
 حاصل الكلام في النظر
 هو ان يحصل في
 الذهن علمان وهما يوجبان
 علما آخر فالتوصل بذلك
 الموجب الى ذلك الموجب
 المطلوب هو النظر وذلك
 الموجب هو الدليل

(١) أقول يورد في أمثلتها واجب الوجود والحيوان والانسان والجوهر
 (٢) أقول قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الزوج بأنه ليس بفرد وهذا بالحقيقة
 تعريف بما هو أخفى أو تعريف دورى لان الاعداد تعرف بالمكانات وههنا تفيد الفرد أنه ليس
 بمقسم بعددين متساويين ومعناه أنه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله والمثال المطابق
 تعريف الابن له ابن ويوردون في مثال التعريف بالاخفى تعريف النار بأنه اسطقس شبيه
 بالنفس وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الانسان بأنه حيوان بشري وبما لا يعرف الا به بمرتبة تعريف
 الكيفية بما به تقع المشابهة وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق بالكيفية وفي ما لا يعرف الا به بمراتب
 تعريف الاثنين بأنه زوج أول والزوج يعرف بأنه منقسم بمساويين والتساويين بأنهم اشياء
 يلحقها نوع واحد آخر من الكليات ولا بد من أن تؤخذ الاثنينية في حد الشئين
 (٣) أقول الاولوية لا توجب الوجوب ولا تنافيها فدل عليه غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم
 في الحدود التامة لا غير لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم يخصه الاخص الذي هو الفصل
 ومن تقديم الاخص على الاعم يحتل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء
 أما في غير الحد التام فتقديم الاعرف أولى وليس واجب
 (٤) أقول الحس ادراك ماله لون فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه
 يعرض المؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه
 لا يمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شئ من الاحكام
 محسوسة أصلا فاذا كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا أو غير
 يقيني أو حقا أو باطلا أو صوابا أو غلطا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام الله-م الا اذا قارن
 المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس وحينئذ يوصف به هذه الاوصاف من حيث كونه حكما أو يقال له
 حكم حسي يقيني واذا تقرره ثابت أن المحسوس في قوله ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات
 ليست بمحسوسات فقط وانما لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الماسكة بل انما هي
 ليست بيقينية بمعنى السلب كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام
 مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صوابا أو غلطا فادعاء ان الجماعة المذكورة من الحكماء
 زعموا ان المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادئ اليقينيات هي

كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولا (١) (بيان الاول) في خمسة أوجه (أحدها) أن المصنف قد يدرك الصغير كيميرا كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما يرى العنبة في الماء كالأحاصية وكما انظر بنا حلقة الخاتم الى العين فاننا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة (٢) وقد يدرك

الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات وهو ما بالقضايا الواجب قبولها وقد كروا ان مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزيئات والاوليات يكتب بها الصديقان باستعداد يحصل لاعتقدهم من الاحساس بالجزيئات ولذلك حكم كبير الجماعة بان من فقد حاسة فقد علم وان اصول أكثر العلم الطبيعي كاعلم بالسماء والعالم والعلم بالكون والفساد والآنار العلوية وبأحكام النبات والحيوانات. أخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنبثقة علمها عند بطليموس وعلم التجارب الطبيعية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم الحركات والخيال الرياضية كلها مبنية على الاحساس واحكام المحسوسات فاذا جعل أفعالنا بهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلم لعم فكم كيف ساغ لاسنف ان يدعى عليهم بأنهم قالوا ان المحسوسات لا تكون يقينية بل أهم ينو احكام العقل في المحسوسات انها تكون يقينية وانها تكون غير يقينية فادان الصواب والخطأ انما يعرضان للاحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات ولو كانت الاحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوقة بها لكانت العقولات الصرفة ايضا غير موثوقة بها الكثيرة ونوع الغلط للعقل فيها او ما جعل ايماننا بوضع الغلط في العقولات ولا في المحسوسات صناعته كمنعنا عنى سوف طيقا والمناظر وبعد فهم هذه المقدمة أقول انظر والبحث لا يمكن فهمها الا بعد حصول العلم أو الاتفاق على مقدمات هي المبادئ أو حصول اعتراف بوضع مقدمات هي كالمبادئ ولولم تكن المبادئ الاولى معلومة أو موضوعة لم يكن نظري شيء ولا بحث عن شيء فان النظر والبحث يقتضي ان التأدي من أصل حاصل الى فرع مستحصل واذا لم يكن الاصل حاصل استنع التأدي من لا شيء الى شيء ولهذا لم يكن البحث مع منكري المحسوسات والاوليات ومن يتكلم معهم لقصد ارشادهم وتبليغهم أو يحصل اعتراف منهم بنوع من الخيال الى ان يحتمل لهم استعداد ان ينظروا في شيء واستحقاق ان يباحثوا في شيء فاذا الشكوك التي أخبر عنها هذا الفاضل عن اسان قوم مفروض بغير عنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب أصلا لانها يجب ان يثب أو يعرف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان انفسى عن مضائق مواضع الغلط بذلك كآليات الغلط واحدة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ وهذا الى صريح العقل المراض برفض التعانيد الباطلة والاعتقالات الواهية والاعادات المضللة وان رجوع الى ما كنا فيه

(١) أقول قد ظهر - ربما مران الحس لاحكامه لا في الجزئيات ولا في الكميات الا ان يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات واذا كان كذلك كان الصواب والغلط انما يعرضان للعقل في أحكامهما وايضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكانه في معرض الخطا كان حكم العقل ايضا كذلك (٢) أقول قد مر ان الشكوك اذا دلت عن لايه ترف بالمحسوسات والاوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن ان يجاب عنها الا اذا دلت عن يثق بالاحكام العقلية فيجب ان يجاب بها بنهم على اسباب الغلط أما ان المصنف قد يدرك الصغير كيميرا فاعلم كلامه وهو ان المصنف اذا أدرك الشيء صغيرا لم يدركه كيميرا ولا بالاكس والحاكم ان المدرك في الحالين شيء واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحواس لا يمكن الا عند ادراكه في الحالين فاعلم ان بنوعه الخيال وهو هذا الغلط انما تقوم به عقل لا يدرك ذلك ان العقل يحكم على الشيء المرئى في الخيال بانصرا اذا البصر أحسن بذلك ثم وجد البصر

فتقول (ذلك الدليل) اما ان يكون هو العلة كالا استدلال

عامة النار على الاحتراق

أو المثلل المساوي

كلا استدلال بحصول

الاحتراق على عامة

النار والاستدلال باحد

المثلل ان على الآخر

كلا استدلال بحصول

الاشراق على حصول

الاحتراق فانهما معلولا عامة

واحدة في الاجسام السفالية

وهي العامة النارية

(المسألة السادسة)

لا بد في طلب كل مجهول من

معلومين متقدمين فان من

أراد ان يعلم ان العالم ممكن

فطريقه ان يقول العالم

متغير وكل متغير ممكن

وايضا فلما كان ثبوت

ذلك المحمول لذلك

الموضوع مع لولم

فحينئذ يلزم من حصولهما

حصول ذلك المطلوب

وثبت ان كل مطلوب

مجهول لا بد له من

معلومين متقدمين ثم نقول

ان كاد معلولين على انقطاع

كان النتيجة قطعية وان

كان أحدهما منظورا

كلا سائيات النتيجة

لان الفرع لا يكون أقوى
من الاصل

(المسألة السابعة)

النظر في الشيء ينافي
العالم به لان النظر
طالب والطلب حال حصول
المطلوب محال وينافي
الجهل به لان الجاهل
يعتقد كونه عالما به وذلك
الا اعتقاد يصرفه عن
الطالب

(المسألة الثامنة)

الصحيح أن النظر يستلزم
العالم اليقيني لما ذكرناه
مع حصول تلك المقدمات
يمنع أن لا يحصل العلم
بالمطلوب الا انه غير مؤثر
فيه لاننا نقيم الأدلة على
ان المؤثر ليس الا الواحد
وهو الله تعالى

(المسألة التاسعة)

الدليل اما أن يكون مركبا
من مقدمات كلها عقلية
وهو موجود أو كلها
نقلية وهذا محال
لان احدي مقدمات ذلك
الدليل هو كون ذلك النقل
حجة ولا يمكن اثبات النقل
بالنقل أو بعضها على
وبعضها نقل وذلك
موجود ثم الضابط ان
كل مقدمة لا يمكن اثبات
النقل الا بعد ثبوتها فانه
لا يمكن اثباتها بالنقل وكل
ما كان اخبارا عن وقوع

الواحدة فثبتت كما اذا غمرنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فاننا نرى قرين وكما في حق (١) الاحول

احس به كبرا فتوههم ان البصر غلط في ابصاره ولم يغلط هو على ما بينه ههنا و بيان ذلك أن
الابصار يكون اما بانطباع شعاع المبصر في البصر واما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والا قرب الى
الحق هو الاخير وينبغي ان لا يلتفت الى من يبطل القول بالشعاع بان الشعاع ان كان جسمنا لم
منه تدخل الاجسام وان كان عرضا لم بالقول بان انتقال العرض من محل الى محل آخر لان شعاع النيران
كاشمس والقمر والنار موجود يقينا فابعدفع به المحالين هناك يدفع به بعينه ما أورده من الاشكال
على الشعاع المبصر ثم ان الشعاع ممتد من ذى الشعاع الى قابل الشعاع من غير تحال خلل خال عن
الشعاع أو تراكم اجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد في بعض أجزاء ممتداده بل على
هيئة منحروط متدبر يملأ جوفه رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكشيف
وينعكس منه اذا كان صقيلا الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بين الشعاع الممتد والسطح
الصقيل ونسبته بزاوية الشعاع وينفذ في القابل الشفاف ذى السطح الصقيل وينعكس عن سطحه
وينعطف في ثقبه الى جانب ذى الشعاع كلها معا ولا انعكاس والانعطاف يكونان بزوايتين مساويتين
لزاوية الشعاع قد بين جميع هذا في موضعه والشعاع المبصر في أكثر الحيوانات محتاج الى مدد من
جنسه أعنى الى شعاع شئ من اجسام ذوى الاشعة ويستعان في تحصيل كيفية اتصاله بالمبصرات
بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند
رأس المخروط فكما كان المبصر أقرب الى البصر تكون تلك الزاوية أوسع فبما البصر أعظم وكما كان
أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فبما البصر أصغر الى أن تتقارب الخطوط وتصبح عند الحس لتوهم
انطباع بعضها على بعض نخط واحد فبما البصر كالنقطة وبعد ذلك ينحصر أثره فلا يراه أصلا هذا
على رأى القائلين بالشعاع واما القائلون بالانطباع فيقولون ان الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة
الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئ وقربه والبصر يدرك المرئ بتلك الزاوية ولنعقد الى القول
بالشعاع ونقول اذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلمة اذا كانت قريبة من المرئ عند الشعاع
في الظلمة الرقيقة الى الهواء الماضي فجوارق النار فرأى البصر ماحولها ماثلة من نورها وميزها منها
فراها على ما تقتضيهما زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة ولم يبر
ماحولها من النور الماضي بنورها وراها وحدها بزاوية أصغر فبماها أصغر كافي سائر المرئيات واذا
لم تكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع المبصر المحاذي لماحولها لم ينفذ نفوذا تاما فلم يميز النار عن
الهواء الماضي مما يبل أدركتهما معا جملة واحدة فبماها البصر بزاوية أوسع من الزاوية التي تحدث من
المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها في الرؤى أعظم مما لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة
وحدها واما السبب في رؤية العنبة في الماء كالأجسام فهو ان العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعي
النافذ في الماء والمنعطف معا ولا يمتاز الشعاعان لقرينهما من سهاج الماء وأما في الهواء فبماها بالنافذ
وحدها هذا اذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متميزان
فرؤيتهم بالنافذة والمنعطفة في موضعين متميزين في حالة واحدة واما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه
من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين وادراك الاشياء البعيدة
صغيرا يكون لتضييق تلك الزاوية كالمز

(١) أقول النور ممتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان
ويتصل كل واحد منهما بالواحدة من العينين فاذا كانتا ممتدتين تبصران الشئ معا شيا واحدا

وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طبعه لوع الفهم فنانرى في الماء قرا وعلى السماء قرا آخر (١)
 وتذرى لاشياء الكثرة واحدة كالحج اذا خرجنا من مركزها الى محيطها حطوط كثيرة
 متقاربة بلوان مختلفة فاذا استدارت مررنا ايضا لها ولونا واحدا كأنه ممتزج من كل تلك
 الالوان (٢) وتذرى اعدوم موجودا كالمزج او كالأشياء التي يربها صاحب خفة اليد والشمعة
 وكثيرى الفطرة المنزلة كالخط المستقيم والشعلة التي تدار بسرعة كاللآلة (٣) نرى المتحرك
 ساكنا كالأطل والساكن متحركا كراكب السفينة فإنه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة
 المتحركة ساكنة (٤) وتذرى المتحرك الى جهة متحرك الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى
 الكوكب متحركا اليه اذا شاهد غير متحركه وان كان الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة وتذرى

واذا المتحركة او المتحرك احدهما عن الاتقامة صارت محاذاة احدهما متحركة عن محاذاة الاخرى وصار
 المبصر من احدهما غير المبصر من الاخرى واذا أبصرنا شيئا واحدا حده المبصر شيئين لوقوع نور
 بصره عليه من محاذاتين متخالفتين وحكم العقل بالباطل وهكذا الحكم في تخالف الوطى والسبابية
 من الاصابع في وضعها فاحدها معاشيا واحدها كحصة مشلا توههم انهم الحس متباينين
 والا ول النظرى قبل لا يرى الشئ شيئين لاعتقادهما بالتوقف على الصواب بل انما يقع ذلك للاحوال
 الذى يقصد الحول تكلفا

(١) أقول هذا يكون بنفوذ الشعاع البصرى الى قبة السماء وبانعكاسه من سطح الماء اليه فإنه يراه مرتين
 مرة بالشعاع المافذة ومرة بالشعاع المنعكس

(٢) أقول كل ما أدركه حس يتأدى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر لونا وانتقل
 بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الاول في الحس المشترك متحركا عند أدراك اللون الثانى وكأن الرأى
 راعى ما عا ولا يكون بينهما ما زمن يمكن للنفس ان تغيرا حدهما فيه من الثانى فتدركهما ممتزجين
 وان كان الادراك بالبين وأبصارا زالت الالوان عن محاذات البصر وان سمت في الحس المشترك
 على قول لا يدرك الحس تراخى بينهما عن بعض أدرك النفس من الحس المشترك لونا ممتزجا
 من جميعها

(٣) أقول السراب المرئى أبس منه وما مطلقا انما هو شئ يترئى للبصر بسبب تخرج شعاع منه كس
 من أرض سبخة كما يقع كس عن المياه فيحسب ماء وأبس للبصر فيه غايط والاشياء التي يربها خفيف
 اليد والمشي بعد انما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في لوجوده بسبب عدم تميز النفس بين الشئ وبين
 ما يشبهه أو بسبب سرعة الحركة من الشئ الى شبيهه واما بسبب اقامة البطل تمام الشئ البطل عنه
 بسرعة على ما يفهم عليه من تعرف تلك الاعمال ورؤية الآلة المنزلة كالخط المستقيم والاشياء
 الملوكة كدائرة المياه تكون لانصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك اليه المتحرك بما تدركه الحس
 المشترك من كونه في موضع آخر قبل وثبت فيه بهيته فيدرك النفس جميع ما فى الآتين ويحسبه شيا
 واحدا متصلا

(٤) أقول الحركة ليست بمرئية والبصر اذا أدرك الشئ في موضع محاذيا لشيء ما به دار أدركه في
 وضع آخر محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشئ واذا كانت
 المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الادراكين فتحسبه النفس ساكنا كما راكب السفينة فاما لم يدرك
 أبدينه انما قال من موضع الى موضع حسبه ساكنا واذ تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تحبيل كونه في
 نفسه حسب الشط متحركا كونه ذلك التبدل شيئا ما التبدل الاول

ماجاز وقوعه وحاز عدمه
 فانه لا يمكن معرفته الا
 بالحس أو بالنقل وما
 سوى هذين القين فانه
 عكن انبثاقه بالدلائل
 العقلية والنقلية

(المقالة العاشرة)

قيل الدلائل النقلية
 لا تنفذ اليقين لأنها
 مبنية على نقل اللغات
 ونقل الصور والتصريف
 وعدم لاشترك وعدم
 الجمار وعدم الاضمار
 وعدم النقل وعدم
 التقديم والتأخير وعدم
 التخصيص وعدم النسخ
 وعدم المعارض العقل
 وعدم هذه الاشياء مظنون
 لاهوم والموقوف على
 المظنون مظنون واذا ثبت
 هذا ظهر ان الدلائل
 النقلية قسرية وان العقلية
 قطعية والظن لا يعارض
 القطع

(الباب الثانى)

في أحكام العلوم وفيه

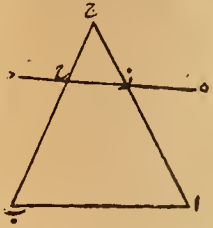
مسائل

(المسئلة الاولى)

مرجح العقل كما كان
 المعلوم اما موجودا او معدوم
 وهذا يدل على أمرين الاول ان
 تصور شئ لا وجود له
 بديهي لا ذلك التصديق
 البديهي موقوف على ذلك
 التصور وبإيقوف عليه

القمر كالمسائر الى الغيم وان كان سائرا الى خلاف تلك الجهة اذا كان الغيم سائرا اليه (١) وقد نرى المستقيم منكسا كالأشجار التي على أطراف الانهار (٢) واذا نظرنا الى المرأة رأينا الوجه طويلا

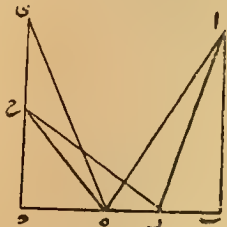
(١) أقول لا يمكن المسائر الى جهة ينتقل من ا الى ب والقمر بالقياس اليه مثل ج والغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لوقته مثل د ه فاذا كان السائر عند ا كان شعاعه الممتد الذي يهري القمر كنقطة ا ز ح واذا انتقل الى ب صار شعاعه



نخط ب ح د فيتحيل ان القمر تحرك من ز الى ح في جهة حركته اذراه أولا محاذيا للنقطة ز ثم منتقلا منها الى ح واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما مروا أيضا اليك الناظر ساكنا عند

نقطة ا ورأى القمر وهو ج محاذيا للنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة ه ووصلت نقطة ح الى حيث كان في الاول نقطة ز رأى القمر منتقلا من محاذ لفظ ز الى محاذ لفظ ح فيتحيل ان القمر يتحرك من ز الى ح وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لان انتقاله في المحاذاة بالقياس الى السماء لا يتغير في حسه ههنا شبه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحس واذا كان الغيم مثل ح ه فقط والناظر عند ا رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر ز ح ثم تحرك الغيم الى ان وصل بمبداه وهو نقطة ح الى الموضع الذي كان فيه ز رأى القمر وهو ج محاذيا للنقطة ح فيتحيل ان القمر يتحرك من ز الى ح فصار الى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم

(٢) أقول اذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء الى الأشجار على وجهه يكون زاو بتأالشعاع والانعكاس متساويين ينعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب الى الراي والى أسفلها لان موضع أبدا منه الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فلا يكن الراي ا وسطح الماء ب د والشجر القائم على ذلك السطح ي د ولينعكس الشعاع النافذ من ا الى نقطة ه منها الى رأس الشجر وهو نقطة ي بحيث يكون زاويتا ا ه ب ي ه د متساويين أقول لا يمكن ان ينعكس مرتبطة تلي جهة ب من ه شعاع الى جزء ا س فل من رأس الشجر كنقطة ح والافينعكس من نقطة ر ويكون الشعاع النافذ من ا الى ر منه كساعنه الى ح وحينئذ يجب ان يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر ه أعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر د وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية ي ه د فزاوية ح ر د أعظم من زاوية ي ه د ويكون أعظم كثيرا من زاوية ح ه د فالداخل في مثلث ي ر ه أعظم من خارجتها هذا خلف محال ولا يمكن ان ينعكس من ه شعاع الى جزء ا س فل من رأس الشجر كنقطة ح والا كانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحد من زاويتي ي ه د ح ه د ب د ب



العظمى والصغرى هذا خلف فاذا لا بد من ان ينعكس الى كل نقطة تقي من الرأس الى أسفل من نقطة تكون من ه الى د أسفل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فانها معودة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع المنعكس فانذافي الماء ولا يكون في نفس الامر نافذا فان الماء لا يكون عميقا بقدر طول الشجر أو يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع أصلا وحينئذ يجب ان رأس الشجر أكثر من ولا في الماء له كونه أبدا من أصله وباقى أجزائه على الترتيب فرآه كأنه من عكس تحت سطح الماء وهذه المسائل وان كانت متعلقة بالهندسة أو ردها ههنا لان الكلام انجر اليها

البديهي أولى أن يكون بديهيًا واثباتي أن المعلوم معلوم لأن ذلك التصديق البديهي متوقف على هذا التصور فلو لم يكن هذا التصور حاصلًا لامتنع حصول ذلك التصديق (المسئلة الثانية)

مسمى الوجود فهو مشترك فيه بين كل الموجودات لانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين الا ترى انه لا يصح ان يقال الانسان اما أن يكون تركيبا أو يكون حجرا ولان العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر وانه لا واسطة بينهما ولولان المفهوم من الوجود واحد والاملاحكم العقل يكون المتناقضين طرفين فقط

(المسئلة الثالثة)

الوجود زائد على الماهيات لا ندرك التفرقة بين قوائم السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولولا ان المفهوم من كونه موجودا زائد على كونه سوادا والا لما بقي هذا الفرق ولان العقل يمكنه أن يقول العالم يمكن أن يكون موجودا وان يكون معدوما ولا يمكنه أن يقول الموجود اما أن يكون

وجوداً أو عدمه - وهو لا
ان الوجود مغاير للماهية
والا لما صنع هذا الفرق
(المثله اربعة)

ان عدمه ليس بشئ والارادة منه
انه لا يمكن تقرير الماهيات
منه. فكم عن صفة الوجود
والدليل عليه ان الماهيات
لو كانت متغيرة في نفسها
لمكانت مشاركة في كونها
متغيرة خارج الذهن

ومغايرة بخصوصياتها واما
المشاركة غير ما به المخالفة
فكان كونها متغيرة
خارج الذهن أمراً مشتركاً
فيه. فلهذا على خصوصياتها
ولم يمتد إلى الوجود الا ذلك
يلزم أن يقال انها حال
عرائض عن الوجود كانت
موصوفة بالوجود وهذا
محال وايضاً فان ندر

التفرقة بين قولنا الاسود
سواد وبين قولنا ان الاسود
متغير في الخارج وهذا
بدل على ان كونه متغيراً
في الخارج صفة زائدة على
الماهية واحتجوا بان
العدم متميز لكل متغير
نايت فالدوم ثابت بيان
الاول من و - وه (الاول)

انتميز بين طلوع الشمس
غداً من مشرقها وبين
طلوعها غداً من مغربها
وهذان الطلوعان
مدرمان وقد حصل

وعر يضاهيه وحاجباً لاختلاف شكل المرآة وكل ذلك يدل على غلط الحس (١) (وثانيها) ان الحس
قد يجزم بالاستقرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك لان الحس لا يفرق بين شئ ومثله ولذلك يحصل
الاتباس بين الشيء ومثله فبقية ما يدور في الامثال يظن الحس وجوداً واحداً مستقراً ولا يكون كذلك
فان اللون غير باقية عند أهل السنية بل يجددها الله تعالى حالاً فحالاً مع أن البصر يحكم بوجود لون
واحد مستمر واذا احتمل ذلك احتمل أيضاً ان يقال الاجسام لا تبقى مستقرة بل الله تعالى يجددها
حالاً فحالاً لكن الما كانت متماثلة متوالية بغير الحس شيئاً واحداً فثبت أن حكم الحس بالبقاء غير
مقبول (٢) (وثانيها) ان النائم يرى في النوم شئاً أو يجزم بشئوته ثم يقين له في اليقظة أن ذلك الجزم
كان باطلاً واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون هنا حالة ثانية يظهر لنا فيها كذب ما رأناه في اليقظة
(٣) (ورابعها) أن صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم
بشئونها ووجودها ويصيح خوفاً منها وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض للانسان حالة لا لاجلها

(١) أقول المرآة الطويلة المستقيمة في الطول والخنية في العرض كغالب استطوانة مستديرة
اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه في أطولها وطوله بقدر طول الوجه فلي
العرض لانه كاس الشمع العرضي مما هو أقل عرضاً مما لو كان مستقيماً وذلك لان الطول ينعكس
من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحني واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذياً
لعرض الوجه كان الامر بالعكس فترى الوجه عريضاً عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل
من طوله واذا نظر اليها بحيث يكون مورباً في محاذاة الوجه يرى الوجه مستقيماً وهو جاز اذا كانت المرآة بحيث
ينعكس منها الشباع من موضعين أو أكثر إلى موضع واحد رأى الناظر في نفسه وجهين أو أكثر
ورأى عين أو أكثر من بهن هاري ووجهه متدكسا وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشتمل على
أكثرها كتب المرابا ويحتمل لها متخذ المرابا على وجهه بقية مدونه فتدظرهم امران كل ذلك غلط
بدية الادراك النفساني من المحسوسات المتأدية اليها الا غلط الحس

(٢) أقول الحكم بالبقاء هو الحكم بأن المجرى في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا
الحكم لا يصح من الحس فانه لا يدرك على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما فاذا الحكم
بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يعلق اذا علق المشترك بين الشئتين المتشابهين ولم يعقل ما به
يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاحالة هذا الغلط على الحس ليس بصواب واما حكم الاشاعة بان
اللون غير باقية فبشيء لزمهم بحسب أصولهم المسماة عندهم وهي ان الاعاءدام لا يمكن ان يكون فملا
افاعل وان الموصوفات باقية مستغن عن المؤثر وان لا يؤثر الا الله تعالى واذا شاهدوا اعراضا
لا يدوم وجودها الزوال والقول بتجدها حالاً بعد حال والمتميزة لما جاوزوا طريان الضد على محل الضد
الآخر المقتضى لانها لم يبقوا بذلك والافلافة فاعلموا ان الباقي حال بقاءه محتاجاً إلى المؤثر لم يحتاجوا
إلى ازالة ذلك والنظام من المتميزة حول الاجسام ايضا غير باقية فثبت ذلك وهذا أحد أحكام

غير متعلقة بالحس

(٣) أقول النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفاً على أحكام
اليقظة حكم بان أحد مراتبه واقع حتى والآخري غير واقع وغير حتى والنائم لما كان غافلاً عن الاحساس
حسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بباطل بل هو غلط لانفس من عدم بين الشيء
وبين مثله حال المدحول عن الشيء

يرى ما ليس موجود في الخارج موجودا (١) وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء (فان قلت) الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لا يوجد (قلت) انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بحصر أسباب ذلك التخييل المكاذب ثم يبين انتفاءهم ثم إن السبب لا يجوز حوله ولا يتأوه عند انتفاء الأسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات لا يمكن اثباتها إلا بالنظر الدقيق لو أمكن فيه لزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء في المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة وذلك ما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول (٢) (وخامسها) أنا ترى الثلج في غاية البياض ثم إذا بان الغنى في النظر إليه رأيتاه مركبا من أجزاء جديدة صغار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون فالثلج في نفسه غير ملون مع أننا نراه ملونا بليون البياض ليس لاحد (أن يقول) إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجديدة إلى بعض (لأننا نقول) هذا لا يقدح في غرضنا لأن الذي ذكرته ليس إلا بيان العملة التي لا جملها ترى الثلج أبيض مع أنه في نفسه ليس بأبيض ونحن ما عينا هذا القدر وأيضا فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما فيها كيفية مزاجية لأن تلك الأجزاء صلبة تامة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال وأيضا ترى موضع الشق من الزجاج الشق الشفاف أبيض مع أنه ليس هناك إلا الهواء المحتبس في ذلك الشق والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلمنا أن ترى الهواء مع أنه في نفسه غير ملون ملونا (٣) ثبت بهما الوجه وأر حكم الحس لم يكن باطلا وقد يكون حقا وإذا كان كذلك لم يجز الاعتقاد

(١) أقول حكم صاحب البرسام حكم النائم فإنه لا يستغراقه في الخيال وغفلته عن الاحساس تحكم نفسه بمنزلة ما يحكم به النائم وفي جميع هذه الأحوال لم يعرض الإنسان حالة لاجلها يرى ما ليس موجود موجودا فإنه لم ير ذلك بل أدرك تخياله شيء أغفل عن الاحساس فظهر أن الحس لم يدرك ما ليس موجودا في حال من الأحوال أصلا

(٢) أقول لم يثبت الاحساس بشيء غير واقع في موضع أصلا ولا ما تجوز الغلط فيما يشاهده الأصحاء لتجوز به فيما يدركه النائم والريض مما يراه العقل الصريح ونحن لم نشك الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه وهذه الأجوبة أغما فوردنا اليان أسباب الناطق الذهني بعد أن حكم العقل ذلك غلطاً للذهن لا لاثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قد منابها وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أبقينا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل فليس علمنا أن نجيب عن هذه الاشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء من دفعه عند بداية العقل من غير تأمل في الأسباب رخصها وانتفاءها وبيان امتناع حصول السبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجميل

(٣) أقول قد تبين عند المحققين أن البياض انما يتبع كس الضوء من سطوح أجسام مشقة والجدو الزجاج مشقان ولا شفافهما كان لهما ضوء ومثي كانا ذوي سطوح واحد لم يكن ثما كس ضوء منهما أما إذا انكسرا وحدث لهما سطوح ثما كس الضوء من بعضها إلى بعض فحدث البياض فإن لم يكن معهما يوجب التزاق بعضهما ببعض رأى كل واحد من أجزئها شفافا خاليا من اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواجب الذي هو شرط في حدوث البياض وإذا عرض معهما يوجب التزاق بعضهما ببعض صارجهما واحدا أبيض كما في بياض البيض المسلوق فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء كالماء وبعد السلق يعا كس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله فحدث

الامتياز بين المعدومات (والثاني) انما قد در على الحركة بمنة وبسرة ولا قد در على الطيران الى السماء فهذه الاشياء معدومة مع انها متميزة (والثالث) أنا نجيب حصول الذات وذكره حصول الآلام فقد وقع حصول الامتياز في هذه المعدومات وبيان أن كل متميز ثابت فهو ان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها امتاز عن الآخر والممكن حقيقة متفردة متفردة متفردة كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز (والجواب) ان ما ذكرتم منقوض بتصور الممتنعات وتصور المركبات كجمل من ياقوت وبحر من زبيب وتصور الاضافيات ككون الشيء حاصل في الحيز رحلا ومجلا فان هذه الامور متميزة في العلم مع انها في محض بالاتفاق

(المسئلة الخامسة)

حكم صريح العقل بان كل موجود فهو اما واجب لذاته أو ممكن لذاته اما الواجب لذاته فله خواص (الاول) ان الشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجبا لذته ولغيره معا لأن الواجب لذاته هو الذي

لا يتوقف على الفهم
والواجب الفهم هو الذي
يتوقف على الفهم فكونه
واجبا لذاته وفهمه
يوجب الجمع بين الفهمين
(الإنشائي) أن الواجب لذاته
لا يكون مركبا لأن كل
مركب فانه يفتقر إلى جزئه
وحرؤه غيره فكل مركب
فهو مفتقر إلى غيره
والمفتقر إلى الغير لا يكون
واجبا لذاته على ما ثبت
بقوله (الثالث) الوجوب
بالات لا يكون مفهوما
فيوتيا والالكان لتمام
الماهية أو جزأ منها أو
خارجا عنها والاول باطل
لأن مخرج العقل ناطق
بالفرق بين الواجب لذاته
وبين نفس الوجوب
بالات وأيضاً كنه حقيقة
لله تعالى غير معلوم
ووجوبه بالذات معلوم
والثاني باطل والالزام كون
لواجب لذاته مركبا
والثالث باطل لأن كل
صفة خارجة عن الماهية
لاحقة بها فهي مفتقرة
إليه وكل مفتقر إلى الغير
يمكن لذاته أن يكون واجبا
غيره فليعلم أن يكون
الوجوب بالذات ممكنا
لذاته واجبا فغيره وهو
محال إماما لم يكن لذاته وله
خواص (الاول) الممكن
لذاته لا بد وأن يكون

على حكمه اذ لا نهادة لهم بل لا بد من حاكم آخر فوقه لا يميز خطأ عن صوابه على هذا التقدير لا يكون
الحس هو الحاكم الاول وهو المطلوب (١) وأما الكليات فالحس لا يعطي البتة فإن الحس لا يشاهد لا
هذا الكل وهذا الجزء فاما وصف الاعطية فهو غير مدرك بالحس وبه تقدير أن يكون ذلك الوصف مازكا
ليكن المدرك هو أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء وأما أن كل كل فهو أعظم من جزئه فغير مدرك
بالحس ولو أدرك كل مافي الوجود من الكليات والجزاء لان قواني كل كذا ليس المراد منه كل مافي
لوجود الخارج من تلك الماهية فقط بل كل مالموجود في الخارج اصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك
الماهية وذلك مما لا يمكن وقوع الاحساس به فثبت أن الحس لا يوافقه على اعطاء الكليات البتة (٢)
والفرقة الثالثة بين الذين يعترفون بالحسيات ويعترفون في البديهيات (فلوا) لما قولت فرع
للمحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد علم كلاً كما والعنيز والاصل أقوى من الفرع (٣) ثم لذي
يدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة (أحدها) أن أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إما أن يكون وأما
أن لا يكون ثم إن هذه القضية ليست يقينية واذالم يكن أقوى الاوليات يقينياً لما ظن باضعفها بيان
الاول وهو اننا رأينا المعلومين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة (أحدها) أن الشيء والانيات
لا يجتمعان (وثانيها) أن الكل أعظم من الجزء (وثالثها) أن الاشياء الماهية لا شيء
الواحدة ماهية (ورابعها) أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة
متفرعة على الاول (٤) (أما قواني) الكل أعظم من الجزء لانه لو لم يكن كذلك لكان وجود
الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودا وعدمه معا (٥)

الابيض والماء اذا كان مائعا اذا سطخ واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه نعا كس أما
اذا تبرد وانجمد اجتمع لامر ان فيه وحدت البياض وفي بياض البياض المثلوق ما يوجب فيه مع
ذلك الانزق والتماثل فصار جسم واحد ابيض ولم يكن امته ابيض ابيض اجزائه من البعض فلا
يغير لما مل فيه نصف الجزء الواحد كافي النج والنجاج فظهر من ذلك أن مرادنا ملونا فهو في نفسه غير
ملون لان اللون ليس الا الغرض الموصوف بذلك المدة ولم يجب من ذلك أن كل مالا يكون جزؤه ملونا
يمنع أن يكون أجزؤه ملونات

(١) أقول قد ظهـر أن الحس ليس له حكم في شيء من المواضع فبطل القول بأن حكم الحس قد يكون
باطلا ولذلك كان غير متدعاه

(٢) أقول قد عد في الحسيات في صدر الباب العلم بأن الشمس منيرة والار حارة من غير تقديرهما بما
عمل الحكم شخصيا وحكمه ثابتا أن الحس لا يقوى على اعطاء الكليات البتة وذلك يقتضي أن لا يكون
معه في الحسيات حيايل مبداه يكون حيايلها وقد قاله نانا أن الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا
الجزء فاذا لم يكن الحسيات يكون النار حارة وكون المكل أعظم من الجزء مقتضى ارباب كونها عقليين
ولها مباد محسوسة وهذا خطا ظاهر

(٣) أقول اذا كان الاحساس شريطة حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك أن يكون الاحساس أقوى
من التعقل فان الاعداد شرط في حصول السكال وابس بأقوى من السكال

(٤) أقول لو كانت الثلاثة الأخيرة متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهية اكتم عدوها في
البديهيات علمنا أن اعتمادهم في الحكم انصهرت اعلى بدية العقل لاعلى مقدمة أخرى

(٥) أقول هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا يعني بكون الكل أعظم من

وأما قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية لانه لو لم يكن كذلك لكان الاف المحكوم عليه بانه
يساوي السواد سواد الاحماله ومن حيث انه محكوم عليه بانه يساوي ما ليس بسواد يجب ان لا يكون
سوادا فلو كان الاف مساويا لالامرين لزم أن يكون الاف في نفسه سوادا وأن لا يكون في نفسه
سوادا فيجب مع النفي والاثبات (١) وأما قولنا ان الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في
مكانيين معا لانه لو جاز ذلك لامتاز الجسم الواحد بالخاص في مكانين متباينين عن الجسم هين الذين
حصلوا كذلك وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا مع عدمه معا
(٢) (لا يقال) كل عامل يعمل بالبدية حقيقة هذه القضايا الثلاثة وان لم يخطر بباله هذه الحجة
التي ذكرتموها (لانا نقول) لان سلم ان حكم العقل بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرناها ولذلك
يقولون لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الاثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا
لخلفين لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه وهذا اشارة الى ما ذكرناه نعم قد لا يعجزكم التعجب عن تلك
الحجة على الوجه الذي خصناه وليكن معناه مقرر في عقولهم ولا عبرة بالعبارة (٣) فقد دلاح بان
أجل البداهات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (٤) وهو غير يقيني لوجوه (أحدها)
ان هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم والناس قد تحيروا فيه لان المتصور لا بد وان يتميز
عن غيره والتميز عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه فكل متصور ثابت
في نفسه فما ليس بثابت فغير متصور فاعدم غير ثابت فلا يكون متصورا وإذا كان ذلك التصديق
متفردا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعا كان ذلك التصديق ممتنعا (٥) لا يقال المعدم

الجزء الا هذا فهو لو كان محتملا على ثبوت هذا الحكم لكان صادرة على المطلوب

(١) أقول هذا بيان ان الشيء المساوي لمتخالفين مخالف لنفسه وهو عين ما دعى بيانه فان أراد
به اليان بالخلف فليس قولنا المساوي لمتخالفين مخالفا لنفسه بأوضح من قولنا المساوي لشيء بعينه
متساويان حتى يتبين هذا بذلك

(٢) أقول عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المثلين من كل جهة لا يتميزان ومع ذلك
لا يكونان واحدا وكان من الصواب أن يقول لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون
وجود أحدهما مثلين وعدمه واحدا مع أن الحكم المذكور غير محتاج الى هذا البيان

(٣) أقول الكل هو جزآن والجزء هو أحدهما ولا يحتاج في أن الشيء مع غيره أكبر منه وعدمه
لي أن تعرف أولا لا أحد الجزأين أثرا أولا والحكم بأن كون الشيء مساويا لمتخالفين مقتضى المخالفة
لنفسه هين ان يكون الشئين المساويين لشيء متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بيان
للاول فان الحجة ينبغي أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا لا أحد الحكمين فضيلة في كونه أبين
من الآخر ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجة وان لم يقدّر على الخيصة في العبارة
غير مسلم

(٤) أقول لاشك في أنه أجل من غيره ولذلك سمى الحكماء أول الاوائل يعنى في الوضوح وكونه
أوضح بدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في الوضوح اليه

(٥) أقول النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات لا يكون عين الاثبات ورفع الاثبات الخارجى اثبات
ذهني منسوب الى الاثبات الخارجى وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا في نفسه
وثابتا في الذهن لا ينافي كون ما هو منسوب اليه لاثباته في الخارج فالحكم بأن ما ليس بثابت في
الخارج غير متصور مطلقا باطل لانه متصور ومن حيث أنه ليس بثابت في الخارج غير متصور لامن

نسبة الوجود والعدم
اليه على السوية اذ لو كان
أحد الطرفين أولى به فان
كان حصول تلك الاولوية
يمنع من طريان العدم
عليه فهو واجب لذاته وان
كان لا يمنع فلم يفرض مع
حصول ذلك القدر من
الاولوية تارة موجودا
وأخرى معدوما فامتياز
أحد الوقتين عن الآخر
بالوقوع ان لم يتوقف على
انضمام مرجح اليه لزم
رجحان الممكن المتساوي
للا مرجح وان توقف على
انضمامه اليه لم يكن
الحاصل أولا كافيا في
حصول الاولوية وقد
فرضناه كافيا هذا خلف
فثبت ان الشيء متى كان
قابلا للوجود والعدم كان
نسبتهما اليه على السوية
(الثاني) الممكن المتساوي
لا يرجح أحد طرفيه
على الآخر الا يرجح
والعلم به مركز في فطرة
العقل بل في فطرة طابع
الصبيان فانك لو لاحظت
وجه الصبي وقلت حصلت
هذه اللطمة من غير فاعل
البتة فانه لا يصدق
فيه البتة بل في فطرة
البنات فان الحمار اذا حس
بصوت الحشبة فزع لانه
يقدر في فطرته ان حصول

المتصور له ثبوت في الذهن ولأن قواما المعلوم غير متصور حكم على المعلوم بأنه غير متصور والحكم
على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا لئلا يمكن المتصور لا يمنع الحكم عليه بأنه غير
متصور ولا ينبغي عن الأول بان الثابت في ذهن أحد أقسام مطلق الثابت والكل ونوع في تصورهما
مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتا بوجوده ما والا إمكان داخل تحت مطلق
الثابت وحينئذ لا يكون قسم له بل قسم من قسمه وعن الثاني أن ما ذكرته ليس جوبا وعن دليلنا على أن
المعلوم غير متصور بل هو إقامة دليل ابتداء على أن المعلوم متصور وذلك يقتضي معارضة دليلين
قاطعين في مسألة واحدة وهو أحد الدلائل القادحة في البسدييات (١) وثانيه لو سلمنا إمكان
تصور العدم لكن قولنا الذي والاثبات لا يجتمعان يستدعي استبعاد العدم عن الوجود واستبعاد العدم
عن الوجود يستدعي أن يكون يسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال لأن كل هوية
يشترط عقل اليها والاعقل يمكنه رفعه أو الإلزام يمكن له مقابل وكان يلزم أن لا يكون للعدم مقابل وكان يلزم
في الوجود وهو باطل فثبت أن ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك الهوية ارتجاع
خاص فيكون داخل تحت العدم المطلق فيكون قسم العدم قد دامته هذا خلاف (٢) وثانيه لو سلمنا
الامتياز لكن الثابت والنفى قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه أو عدمه في نفسه كقولنا السواد
أما أن يكون موجودا وأما أن لا يكون موجودا وقد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه أو عدمه عنه
كقولنا الجسم أما أن يكون أسودا وأما أن لا يكون (أما الأول) عن المعلوم بالضرر ورفان قولنا السواد
أما أن يكون موجودا وأما أن لا يكون موجودا لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور مفهوم قولنا السواد
موجودا أسودا معدوم وإلكن كل واحد منهما باطل (أما الأول) فلأننا إذا قلنا السواد موجود
فأما أن يكون كونه سوادا هو نفس كونه موجودا أو غيرا له (٣) فإن كل الأول كان قولنا
السواد موجودا يجرى قولنا السواد أسودا وقولنا الموجود وجوده وجوده مع بل هو أنه ليس كذلك لأن
هذا الأخير هذر والأول مفيد وان كان الثاني فهو باطل من وجهين (أحدهما) أنه إذا كان الوجود
قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بوجوده والإلهاد البحث فيه والكان الشيء الواحد بوجوده مرتين

حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذه الحقيقة لا على ما نسب إليه هذا
الوصف فذلك لا يمكن معناه

(١) أقول رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصور ما ليس بثابت ولا متصور أصلا فيصع
الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقض الاختلاف
الموضوعين ولا مانع من أن يكون شيء قسم الشيء باعتبار وجوده باعتبار ما إذا قلنا الموجود أما ثابت
في الذهن وأما غير ثابت في الذهن فالأمر وجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن فإذا
قد انحل الشك من غير معارضة دليلين

(٢) أقول الحكم بأن الامتياز يستدعي أن يكون للمنازين هوية بنان غير مسلم فإن الهوية واللاهوية
ممتازان وليس اللاهوية هوية ولو فرض أنها هوية كانت بذلك لا اعتبارا داخلية في قسم الهوية
وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسمي لاهوية وكذلك أقول في رفع العدم ولا يلزم الخلاف

(٣) أقول الكائن سوادا هو غير الكائن موجودا والسواد مغاير لوجود وذلك لأن ههنا كائنا
واحد يقال له نارة أنه سواد ونارة أنه موجودا فقولنا عليه معهما واحد والمقولان متعارضان فإذا
القسمة أن كون أحدهما غير الآخر أو غيرا له ليست بحاضرة في معوزة قسم آخر وهو أن يكونا متحدتين
من وجهين متباينين من جهة أخرى

الامكان أما أن يكون قائما
بنفسه أو قائما بغيره واقام
بنفسه أما أن يكون متميزا
أولا يكون متميزا والمتميز
أما أن لا يكون فلا قسم
وهو الجوهر الفرد أو يكون
قابلا للقسمة وهو الجسم
واقسام ما ليس الذي
لا يكون متميزا ولا في
المتميز والجوهر الفرد
ومم من أبطله فقال لو
فرضنا سوادا كذا
إمكان مشاركا للباري
على في كونه غير متميز

وإذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والا لثبت الواسطة بين الوجود والمعدوم وأتم أنكرتموه في هذا كونه الصفة الموجودة محالة في محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الألوان والحركات غير موجودة وذلك موجب الشكل في وجود الاجسام وهو عين السفسطة (١) (الثاني) انه اذا كان الوجود مغايرا لما هيته كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا سواد وجودا قلنا السواد موجود بمعنى ان السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود هو ان مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد ان السواد موصوف بالموجودية قلت في هذا فينقل الكلام الى مسمى الموصوفة فانه اما ان يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفة بالوجود محال فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وهو محال واما ان يكون مغايرا له فيكون الحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من كون السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتملك الموصوفية وحينئذ يعود التمسيم في تلك الموصوفية لثانية فاما ان تسلسل وهو محال أو يقتضى رفع الموصوفية وحينئذ بطل قولنا سواد وجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية (٢) وأما قولنا المواد معدوم فان قولنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس سوادا الموجود ليس بموجود ومعلوم انه متناقض (٣) وان قلنا وجوده زائد عليه توجه الاشكال من ثلاثة أوجه (أحدها) انه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة وهو محال (وثانيها) ان سلب الوجود عن ماهية السواد لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعيين في نفسه وكل ماله تعيين في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا خلاف (فان قلت) لقدى سلب عنه الوجود موجود في الدهن (قلت) فاذا كان موجودا في الدهن

(١) أقول لا يلزم من كون المتغيرة قيام أحدها بالآخر فانها اذا قبل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان وأيضا لا يلزم من كون الوجود قائما بما ليس بموجود كون السواد في نفسه معدوما وإذا كان السواد في نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يعد البحث ولم يكن الشئ الواحد موجودا مرتين وليس الوجود صفة موجودة فان ذلك يقتضى ثبوت وجود الوجود وتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له أو ثبوت الواسطة فان ذلك إنما يلزم ملاحظة في الوجود والعدم أو سلبهم ماع مفهوم الوجود وحينئذ نلاحظ نفس الوجود لامع لاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الألوان والحركات بمحل غير موجود فان كون الوجود حالا في محل غير موجود يقتضى كون اللون والحركة حاليين في محل غير موجود ولا متحرك وظاهر أن جميع ما قاله في هذا الموضوع خبط لا يليق إرادته بأمثاله

(٢) أقول لو كان السواد والوجود متغيرين مطلقا للزم الحكم بوحدة الاثنين اكنهما المسا كذلك وليس المراد أي أن مسمى السواد مسمى الوجود ولا ان السواد موصوف بالوجودية أو موصوف بتلك الموصوفية حين يعود اما التكرار أو وحدة الاثنين بل المراد ان الشئ الذي يقال له انه سواد هو تعيينه الذي يقال له انه موجود وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردهما

(٣) أقول ليس المراد عدم من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل المراد عدمه من هذا القول في السواد لا اثبات نفيه له ولا يلزمه تناقض

وغير حال في المتخير فوجب أن يكون مثلا لا يرى وهو ضعيف لان الاشتراك في السلب لا يوجب الاشتراك في الماهية لان كل ماهيتين مختلفتين بسطتين فلا بد أن تشتركا في سلب كل ما عداهما عنه ما واما التاميم بالغير فهو العرض فان كان قائما بالمتميزات فهو الاعراض الجسمية وان كان قائما بالفارقات فهو الاعراض الروحانية (المسئلة السابعة)

الاعراض اما أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق الذنب أو صدق قبول القسمة أولا ذلك ولا هذا والقسم الاول هو

الاعراض النسبية وهي

أنواع (الاول) حصول الشئ

في مكانه وهو المسمى

بالكون ثم ان حصول

الاول في الحيز الثاني هو

الحركة والحول الثاني

في الحيز الاول هو السكون

وحصول الجوهرين في

حيزين يتخللهما ثالث هو

الافتراق وحصولهما في

حيزين لا يتخللهما ثالث

هو الاجتماع (الثاني) حصول

اشئ في الزمان وهو المسمى

(الثالث) النسبة المتكررة

كالابوة والبنوة والفوقية

والتحتمية وهي الاضادة

استحال - اسب مطلق الوجود عنه لان الموجود في الذهب اخص من مطلق الوجود فالوجود في الذهب
يصدق عليه انه موجود فلا يصدق عليه جبرته انه ليس بوجوده وكلا - مثالان فيما يتعلق - مطلق الوجود
لا في ما يتعلق بوجوده (ونائها) اننا نقيم الدلالة في - مثله ان مادوم ليس بشئ على امتناع حلول
المادية عن الوجود وعي - اي - تحيل الحكيم على المادية بالعدم فظاهر انه ليس بقوله - واد - وجود
الواد مع - دوم مفهوم محصل واذا كان كذلك لم يكن لقوله - واد - ان يكون موجودا وامان
يكون معدوما مفهوم محصل واذا كان كذلك امتنع التصديق به فتسلا عن كون ذلك التصديق
بديهيا (١) اما الثاني وهو قولنا الجسم اما ان يكون - اد - وامان لا يكون فتقول من الظاهر انه
لا يمكن التصديق به الا بعد تصور معنى قولنا الجسم او وجود الجسم ليس بأسود (فتقول) اذا قلنا الجسم
أسود فهو محال من وجوب (أحدهما) انه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل (الثاني)
ان موصوفية الجسم بالسواد اما ان يكون وصفا عدميا او ثبويا الاول محال لانه تقيض اللاموصوفية
وهي وصف - اي - وتقيض السلب ثبوت فالاموصوفية لا يمكن ان يكون أمرا - عا - ميا (٢) ومحال
ايضا ان يكون أمرا ثبويا لانه على هذا التقدير اما ان يكون نفس وجود الجسم والسواد واما
ان يكون مغايرا لهما او الاول محال لانه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود الود عقل كون الجسم
موصوفا بالسواد والثاني ايضا محال لان موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية
الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال ثبت ان موصوفية الشئ بغيره غير معقولة (٣) فان

(١) أقول قد مر ان المادية من غير اعتبار شئ معها لا تكون موجودة ولا معدومة لا يلزم من تساها
بالوجود قيام الوجود بالمادية المعدومة فهذا على الوجه الاول وسلب الوجود عن مادية
السواد لا يقتضي كون المادية متميزة عن غيرها او تعينه في نفسه او ثباته في نفسه فان التميز صفة غير
المادية وكذلك الثمين والثبوت والميلوب عنه معدوم نفس المادية لا المادية مع غيره فاذا لا يكون
محصول الوجود له شرط في اسب الوجود عنه والذي يقال ان الميلوب عنه الوجود موجود في الذهب
بلا راد به انه ميلوب عن الوجود عنه كونه موجودا في الذهب فان كونه موجودا في الذهب صفة
مغايرة له والميلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بالصفة او غيرها وان كان بحيث
لزمها هذه الصفة او غيرها وهذا على الوجه الثاني واما امتناع - لو المادية - عن الوجود فلا يتعلق
باعتبار المادية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك المادية اذا أخذت لامع - هذا الامتناع يمكن ان
يلحقها عدم عقلا انما يستحيل الحكم عليها بالعدم اذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها فانها
قولنا السواد موجودا - واد معدوم - مفهوم محصل والقسمه اليهما صادقة صحيحة

(٢) أقول - أقوله - ذا قلنا الجسم - اد - حكم بوحدة لا تميزه - كلام فيه - واما قوله
موصوفية الجسم بالسواد - واجب ان تكون - وحده لان تميزه هو الالاموصوفية - اي - وتقيض السلب
اجاب - ليس - بتقدير - لا ما ذا قلنا الالاموصوفية - اية - لزم منه ان تكون الالاموصوفية بطريق
عكس التقيض وذلك لان اسب الاعم يكون اخص من اسب الاخص والحكم بان الموصوفية - اجاب -
عكس - لزم من تلك القضية وهذا هو الحاصل من باب ايسر الكس ثم ان الحكم بان الموصوفية - اجاب -
لا يقتضي كونه موجودا فيقال ان عدمي قد يكون ايجابيا كمال الدولة وهذا غلط في غلط

(٣) أقول ان كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد في أين وجب ان يكون تلك الزائدة صفة
جسم وان كانت صفة بكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليهم لا يلزم التماس لان هذه الاوصاف
او اعتبارية وغدت بتصور الاعتبار زعم عند ترك الاعتبار

(الرابع) انبراشي في
غيره وهو القول (خامس)
اتضاف اشئ بثنائه
عن غيره وهو الانتقال
(السادس) كون الشئ
محط بشئ آخر بحيث
ينتقل المحيط بانه مال
المحاطة به وهو الملك
(السابع) الهيئة المصلحة
لمجوع الجسم بسبب حصول
النسبة بين اجزائه وبسبب
حصول النسبة بين تلك
الاجزاء وبسبب الامور
الخارجة عنها كالقيام
والعدم وهو الوضع ومنهم
من قال ان هذه النسبة
لا وجود لها في الاعيان
ولا يمكن انضاف لها
بها نسبة اخرى مغايرة لها
ويلزم التماس والاقسم
الثاني من الاعراض هي
الاعراض الموجبة لقبول
القسمه وهي اما ان تكون
بحيث يحصل بين الاجزاء
خدم مشترك وهو العدد
واما ان لا يحصل وهو
المقدار وهو اما ان يقبل
القسمه في جهة واحدة
وهو الخط ارفي جهتين وهو
الدراج ارفي الجهات
الثلاث وهو الجسم
والقسم الثنائ وهو
العرض الذي لا يوجب
القسمه ولا التماسه قول
انها اما ان تكون

قلت الموصوفة ثابتة في الذهن دون الخارج قلت الذهن ان طابق الخارج عاد الاشكال والافلا عبرة به ولان موصوفة الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشئيين يستحيل ان تكون حاصلة في غيرها واذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلي ابدأ لا الثبوت في وذلك عندكم باطل (١) الاعتراض الرابع على قولنا الشيء امان يكون واما ان لا يكون سلمنا تصور هذه القضية باجزائها لكن لا نسلم عدم الواسطة وبيناه من وجهين (الاول) ان مسمى الامتناع امان يكون موجودا أو معدوما أو لا موجودا ولا معدوما لا جاز ان يكون موجودا أو لا لا كان الموصوف به موجودا لا استحالة قيام الموجود بالعدم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع متمتعاً بل اما واجبا أو ممكنا ولا جاز ان يكون معدوما لانه نقيض الامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون الامتناع عدميا فلا يكون الامتناع عدميا (٢) ولان الامتناع ماهية متميزة في نفسه هامة متميزة عن سائر الماهيات ذلك لا يمكن كذلك لا احتمال اشارة العقل اليها واذا كان كذلك استحالة ان يكون نقيضا محضا فان ثبت له ثبوت في الذهن قلت هذا باطل لان الممتنع متمتع في نفسه سواء كان هناك عقل أولم يكن ولان الفرض العقلي ان كان مطابقا للخارج فهو المطلوب والا لكان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود ولان الذي في الذهن ان كان موجودا استحالة اتصافه بالامتناع لان الموجود لا يكون متمتع بالوجود وان لم يكن موجودا لم يكن الامتناع قائما به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالعدم وجود فثبت ان مسمى الامتناع ليس بوجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة (٣) وثانها ما ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود والا لكان حيث صدق مسمى العدم أو مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك فنقول الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود امان تكون الماهية في ذلك الآن موجودة أو معدومة أو لا موجودة وان كانت موجودة فقد صدق على الموجود انه يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كانه يقال الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشيء

(١) أقول مطابقة الذهن الخارج انما يكون شرطاً في الحكم على الامور الخارج جية باشياء خارجة اما في المعقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط والنسب والاضافات امور لا يكون لها وجودا في العقل واعتبارها في الامور الخارج جية هو كون تلك الامور رصاحة لان يفعل منها تلك النسب والاضافات أي تكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة أو الاضافة (٢) أقول الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه كافي غير من الاعتبارات والامتناع اذا حصل على المعدوم لا يكون ذلك الجملة كلياً فان بعض الماهيات غير متمتع وبعضها متمتع ولا يلزم من كون الامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الانسان وجودي وبعض الانسان أيضا وجودي واللاممكن بالامكان العام عدمي وبعض الممكنات عدمي وهذه قاعة معدومة لا صنف واهية يستعملها كثيرا في كلامه

(٣) أقول الامتناع نسبة مقبولة هي متصوور ووجوده الخارج جية في التصوور فليس نفيها محضا ولا شأنا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع أو لا عقل وايس الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون جهلا لاولم يطابق الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور في الخارج عدم ماضور وباللذات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع انما هو مصفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقبس الى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة

مشروطة بالحياة واما ان لا تكون اما الاول وهو العرض المشروط بالحياة فهو اما الادراك واما التحرك اما الادراك فهو اما ادراك الحزنيات وهو الحواس الخمس واما ادراك الكلمات وهو العلوم والظنون والجهالات ويدخل فيه النظر واما التحريك فهو انما يتم بالارادة والقدرة والشهوة والنفرة واما العرض الذي لا يكون مشروطا بالحياة فهي الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما المحسوس بالقوة الباصرة فالأضواء والألوان واما المحسوسة بالقوة السامعة فالاصوات والخرور واما المحسوسة بالقوة الذائقة فالطعوم والقسمة وهي المرارة والحلاوة والحرارة والملوحة والدمومة والمخوضة والعفوصة والقبض والتفاهة واما المحسوسة بالقوة الشامة فالطيب والنتن واما المحسوسة بالقوة الالامسة فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والندفة والثقل والاضلابة واللين فهذه جملة أقسام الممكنات

المسئلة الثامنة

موجود امرتين وهو محال وان كانت معدومة فهو محال من وجهين (أحدهما) انه اذا كانت معدومة كانت باقية على العدم لاصلي ومع البقاء على العدم الاصل يستحيل ان يتحقق مسمى الغير من العدم الى الوجود ولان مسمى الحدوث صفة موجودة والابتن الواسطة والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالعدم (الثاني) متى كانت معدومة كل العدم الاصل باقية او متى كان العدم الاصل باقيا لم يكن النقل في التغير من العدم حاصل فنثبت ان الماهية حاملة الحدوث لا موجودة ولا معدومة (١) وله تقرير آخر وهو ان الماهية اذا انتقلت من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لا بد وان تكون لا معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل الانتقال اليها وحين حصول الانتقال اليها بتمامه لم يبق الانتقال بل ينقطع فظاهرا ان حالة حصول الانتقال لا بد وان تكون متوسطة طابين المتقل عنه والمتقل اليه فوجب ان يكون خارجا عن حد العدم الدريف وغير داخل الى حد الوجود الصريف (٢) فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا انشيء ما ان يكون وامان لا يكون واذا كان حال اقوى البديهيات كذلك فمظنن بالاضافة (٣) **الحجة الثانية** كما ذكرى البديهيات اننا نجد العقل جازما بأمور

(١) أقول الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود أما في زمان العدم لا ماهية الا في التصور العقلي كما نقرر في بيان الامتناع وكذلك في آن الحدوث فان مفهوم الحدوث على ما نمره معنى يدخل فيه ثلاثة اشياء الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة اليه موجودة في الخارج والحدوث معنى معقول موصوفة تحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المرتب عليه في الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل انما تكون موجودة في العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود متناقض لا يقال الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فاذا هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين (لانا نقول) وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك وجود السكون وانفعاؤه ما عن شيء من شأنه ان يوجد أحدهما به يقتضى واسطة بينهما لكن الجسم في الآن الذي هو الفعل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه ان يوجد فيه حركة او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون يكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه لان الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة فان ثبوتها في حال انصافها بالوجود فقط

(٢) أقول الاخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان الا اذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالقدر يسبح كالحركة اما اذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك أحد ولا انقطاع والوسط بين المتقل عنه والمتقل اليه لا يعقل الا اذا كانا موجودين وهما بالممكن المتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا والموصوف لا ثبوت صفة له الا اذا كان أصل الثبوت له فاذا لا متوسط بين الوجود والعدم

(٣) أقول هذه الاشكالات لا تشكك غير الاذهان التي تعودت ولم تألف النظر في الحقائق والنظر المتعمق لا يشك في انهم الغلط ومما طاعت

القول بالجوهر الفردي حق والدليل عليه ان الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة كل واحد - ومنها لا يقبل القسمة - بحسب الزمان فوجب ان يكون الجسم مركبا من أجزاء لا تنجزى بيان المقام الاول في الحركة وهو - وانه لا بد ان يحصل من الحركة في الحال شيء والا لا يمنع ان يصير مضيا ومستقبلا لان الحاضر هو الذي يتوقف حضوره ولم يحصل فلو لم يكن شيء منه حاصل في الحال لا يمنع كونه مضيا ومستقبلا فيلزم في الحركة أصلا وهو محال ثم نقول الذي وجد منها في الحال غير منقسم انقساما يكون أحده نصفه قبل الآخر واللام يمكن كل الحاضر حاضرا وهذا خاف واذا ثبت هذا عند انقضاء ذلك الجزء الذي لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة وكذا الثالث والرابع فنثبت ان الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحد جزئها - بقا على الآخر وإما ان الامر كذلك في الزمان الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي

كثيرة بحزمه بالاوليات مع أن الجزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل ببيان
 لاول من وجره (أحدها) أنا اذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحناها في الحال وشاهدنا زيدا مرة
 أخرى جزمنا أن زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدنا أولا وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن
 الله تعالى أعدم الزيد الاول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله وهذا على مذهب
 المسلمين وأما على مذهب الفلاسفة فاعلم حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع في التصرف في
 عيوني عالم الوجود والفساد وهو وان كان بعدد واحد لكنه جائز عندهم وعلى هذا التقدير يكون
 الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الاول (١) الثاني أنا اذا شاهدنا انسانا شابا أو شيخا علمنا
 بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرا وشابا حتى
 صار الآن شيخا وهذا الجزم غير ثابت أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار وأما على مذهب
 الفلاسفة فلشكل الغريب (٢) الثالث في اذا خرجت من دارى فاني أعلم أن ما فيها من الاواني
 وغيره لم ينقلب أنا سا فضلا مدققين في علوم النطق والهندسة ولم يفتاب ما فيها من الاحجار ذهبها وياقوتها
 وانه ليس تحت رحلي باقوت بمقدار مائة ألف من وان مياه البحار والادوية لم ينقلب آدماء ودهنا
 والاحتمال في الشكل قائم ولا يندفع ذلك بأني اذا نظرت اليها نازيا ووجدتها كما كانت لاحتمال أن
 يقال انها انقلبت الى هذه الصفات في زمان غيبتي عنها ثم عند عودي اليها صارت كما كانت اما للفاعل

(١) أقول العقل جازم بالترددان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال
 المذكور لمكان ذلك الجزم نظرا بالبداهة والمسلمون لم يتفقوا على ان اعدام الموجودات في ممكن قالوا
 المؤثر هو كل موجود بمحصل من موجوده وأثره ولهذا ذهب المعتزلة الى ان الاعداد يكون بايجاد ضد
 الوجود حتى مشايخهم قالوا ان الله تعالى قبل اتيامته يخلق عرضا هو الفناء لافي محل وهو ضد جميع
 ما سوى الله تعالى فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فيفنى ولا شيء غير وجهه الله
 تعالى وذهب النظام الى ان جميع الاجسام والاعراض غير باق زمانين بل يحدثه الله تعالى حاله لا
 وذهبت الاشاعرة الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم بان الاجسام
 لا تنفني ولكن تنفني التاليفات التي بين اجزائها فيكون لاجل ذلك هالكه فاعدام زيد الاول ليس بممكن
 عند أكثر المسلمين ومالا يمكن لا يكون مقبولا للفاعل المختار وأما على مذهب الفلاسفة فالشكل
 الغريب لا يكون الاسبعا فاعلموا لا بد معه من سبب قابل حين يحصل الاثر وما زيد الاول ونفسه
 لا يمكن ان تنفني ومادة زيد الثاني لا يمكن ان تنفني بل هاضورته الابد حصول اعتدال انساني وتغذية
 ونشوح حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا كاملا لهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير
 مطابقة لما ذهبهم وهب انهم يقولون بذلك لان العقل لما كل جازم بانفي ذلك الاحتمال لا يقع للعلاء
 شك في البداهات بسبب امثال هذه الخرافات فان قيل وكيف حال معجزات الانبياء عليهم السلام قلت
 ليس في معجزاتهم اعدام شيء باق فان جعل العصا حية ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الاتبدال صورة
 بدو ورة واخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك امور ممكنة في العقل
 ليس فيها اعدام باق وايجاد مثل المقدمة دفعة مع ان ابدعها تأويلات عليه لا يمكن ابرادها هنا

(٢) أقول العقل لا يشك فيما جزم بسبب هذا القول الذي قاله ولن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان
 الكل أعظم من الجزء امكن التفاوت بينهما مالا يبلغ حد ايجل أحد الجزئين طبعيا واعتبرا قضيا
 التجريبي فانه لا يبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعد مدة عن الارتباب واما عند الفلاسفة
 فيحال أن تولد شمع من غير أسباب مادية واستعدادات وترتبة كلام

وبداهة المستعمل لا يقبل
 القسمة واللام يكن حاضرا
 واذا عدم يكون عدمه دفعة
 أيضا فان العدم متصل
 بان الوجود وكذا القول
 في الثاني والثالث فالزمان
 مركب من آتات متتالية
 كل واحد منها لا يقبل
 القسمة واذا ثبت هذا
 فالقدر الذي يتحرك
 المتحرك عليه بالجزء الذي
 لا يتجزى من الحركة في
 الآن الذي لا ينقسم ان
 كان منقسما كانت الحركة

الى نصفها سابقا على
 الحركة من نصفها الى
 آخرها فكون ذلك الجزء
 من الحركة منقسما وذلك
 الآن من الزمان منقسما
 وهو محال وان لم يكن
 منقسما فهو الجوهر الفردي
 احتجوا بان قالوا اذا وضعنا
 جوهره بين جوهرين
 فالوجه الذي من المتوسط
 يلاقى اليمين غير الوجه
 الذي منه يلاقى اليسار
 فيكون منقسما فنقول لم
 لا يجوز ان يقال الذات
 واحدة والوجهان عرضان
 قائمان بها وهذا قول زناة
 الجوهر الفردي فانهم قالوا
 الجسم انما يلاقى جسم
 آخر بسطحه ثم يقابل سطحه
 عرض قائم به فكذا هاهنا
 المسئلة التاسعة

المختار أولاً. بكل الغريب (١) الرابع اذا خاطبت انساناً بتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق
الخطابي فعملت بالضرورة أنه حي ما قبل فاهم وهذا الحزم غير ثابت لأن مقتضى ذلك الحزم اما
أقوله أو أنه لا. أما الاول فلا يوجب لانبأصوات منقطعة وخصوصها في الذات لا يقتضي كون
الذات حياً عاقلاً. وأما الاوفاً فلا يتدل أبداً الاحتمال أن الفاعل المختار أو الشئ بكل الغريب اقتضى
حصول تلك الاعمال المخروصة له على ما يوافق غرض الخطاب فثبت أن القول والفعل لا يدلان
على كونه حياً عاقلاً فاهماً مع اننا ننته طرأاً في العلم ذلك (٢) الخامس انكم رويت في الاخبار أن
جبريل عليه السلام كان يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يمنع ذلك في بديهة العقل لم يمنع أن يظهر
في صورة سائر الأشخاص فاذا رأيت ولدي فله لباس ولدي بل هو جبريل بل الذبابة التي
طارقت في الهواء وعلماها ليست ذبابة بل هي ملك من الملائكة فثبت أن هذا التجويز ثابت مع أن
العلم الصوري بعد مدحه حاصل فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الاحكام مع أن خبرها
باطل وما تدرى أنت من العلم اليقيني حكماً مقبولاً اذ لا شبهة لهم (٣) لا يقال جزم العقل
بهذه القضايا الباطلة لتدلالها بالبديهة لا نناقول لو كان كذلك لوجب أن لا يحل هذا الحزم الا ان عرف
ذلك الدليل والى العلم يمكن كذلك بل هو حاصل للعصبيات والمجانين ولما لا بأس شيئاً من الدلائل
علمنا أنه بديهي لا نظري على اننا اذا رجعنا إلى أنفسنا وتأمنا لما هو العلم انما نرى على بأرزيد الذي
اشاهده لان قوله شاهدته فثبت ذلك بلغة واحدة لا يجوز أن يقال عدم الاول وحده مثله ليس
أضعف من علمي بأن الشئ اما أن يكون موجوداً أو معدوماً (٤) المجلة الثالثة منزلة السنانع
العقائمية تدل على ان الانسان قديم ارض عنده دلائل في مسألة عقائمية بحيث يهتزع القدرح في كل
واحد منه ما اعجز اذ انما أوفى به من الاحوال والعجز لا يمتنع الاعتقاد منه فطرا الى اعتقاد
صحة جميع المقدمات التي في الدلائل ولا شئ أن واحد منهم خطأ والاصدق النقيضان وهذا
يدل على أن البديهة قد تنجز بما لا يجوز الحزم به (المجلة الرابعة) قد يكون الانسان جازم بصحة جميع
مقدمات دليل معين ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب الى

المختار أولاً. بكل الغريب (١) الرابع اذا خاطبت انساناً بتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق
الخطابي فعملت بالضرورة أنه حي ما قبل فاهم وهذا الحزم غير ثابت لأن مقتضى ذلك الحزم اما
أقوله أو أنه لا. أما الاول فلا يوجب لانبأصوات منقطعة وخصوصها في الذات لا يقتضي كون
الذات حياً عاقلاً. وأما الاوفاً فلا يتدل أبداً الاحتمال أن الفاعل المختار أو الشئ بكل الغريب اقتضى
حصول تلك الاعمال المخروصة له على ما يوافق غرض الخطاب فثبت أن القول والفعل لا يدلان
على كونه حياً عاقلاً فاهماً مع اننا ننته طرأاً في العلم ذلك (٢) الخامس انكم رويت في الاخبار أن
جبريل عليه السلام كان يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يمنع ذلك في بديهة العقل لم يمنع أن يظهر
في صورة سائر الأشخاص فاذا رأيت ولدي فله لباس ولدي بل هو جبريل بل الذبابة التي
طارقت في الهواء وعلماها ليست ذبابة بل هي ملك من الملائكة فثبت أن هذا التجويز ثابت مع أن
العلم الصوري بعد مدحه حاصل فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الاحكام مع أن خبرها
باطل وما تدرى أنت من العلم اليقيني حكماً مقبولاً اذ لا شبهة لهم (٣) لا يقال جزم العقل
بهذه القضايا الباطلة لتدلالها بالبديهة لا نناقول لو كان كذلك لوجب أن لا يحل هذا الحزم الا ان عرف
ذلك الدليل والى العلم يمكن كذلك بل هو حاصل للعصبيات والمجانين ولما لا بأس شيئاً من الدلائل
علمنا أنه بديهي لا نظري على اننا اذا رجعنا إلى أنفسنا وتأمنا لما هو العلم انما نرى على بأرزيد الذي
اشاهده لان قوله شاهدته فثبت ذلك بلغة واحدة لا يجوز أن يقال عدم الاول وحده مثله ليس
أضعف من علمي بأن الشئ اما أن يكون موجوداً أو معدوماً (٤) المجلة الثالثة منزلة السنانع
العقائمية تدل على ان الانسان قديم ارض عنده دلائل في مسألة عقائمية بحيث يهتزع القدرح في كل
واحد منه ما اعجز اذ انما أوفى به من الاحوال والعجز لا يمتنع الاعتقاد منه فطرا الى اعتقاد
صحة جميع المقدمات التي في الدلائل ولا شئ أن واحد منهم خطأ والاصدق النقيضان وهذا
يدل على أن البديهة قد تنجز بما لا يجوز الحزم به (المجلة الرابعة) قد يكون الانسان جازم بصحة جميع
مقدمات دليل معين ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب الى

(١) أقول أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محل فان قلب الحقن عنده المتكلمين محال غير
مقدر رعليه وتبدل هذه الصور بالصور التي ذكرها عند الفلاسفة ممنع

(٢) أقول قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم من شخص هو انسان يدل بالضرورة على
كونه حياً عاقلاً ولا يندفع ذلك بما قاله اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حياً عاقلاً
انما يدل على ان الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام حي الم قادر واما الافعال ولا خلاف في انهم اذا
كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالماً قادراً فلهذا الشئ ليس بقاض فيما أراد دحضه لا على مذهب
المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة

(٣) أقول الحقن من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون كل ما أخبر به مخبر صادق فان
كان يمكن الوقوع حكماً بصدقه وأما انما الى القادر المختار وان كان ممنوع الوقوع انما يرجع فيه الى
أول مطابق لاصول دينه أو تتوقف فيه واذا تقرر هذا الاصل لم يبق حيرة في موضع محال كره أول
بذكر من المقررات العلم القطعي لا يتقدح بالظنون الفاسدة والادعاء الكاذبة

(٤) أقول هذا الكلام هو الدليل على ان القدرح في الصور وديان بما أورده من الاحتمالات لا يؤثر
في جزم العقل أصلاً

المسئلة العاشرة
الحق عندي ان الاعراض
يجوز البقاء عليها بدليل
انه كان ممكن الوجود في
الزمان الاول ولما نقل الى
الامتناع الثاني في الزمان
الثاني لجاز ايضا ان ينتقل
الشئ من العدم الثاني الى
الوجود الثاني وذلك يلزم منه
في احتياج المحرث في
الموتور انه محال
الباب الثالث
في انبات العلم بالصانع
وفيه مسائل

المسئلة الاولى
الاجسام محدثة حلالاً
للعلافة لنا وجوه المجلة
الاولى لو كان الجسم أزلياً
اكان الازل امان يكون
ساعة أو مضر كما وقع من

مذهب فجزئه بحجة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر أن البدئية متهمه (١) **والجمعة الخامسة** أنا
 نرى لاختلاف الامزجة والعادات تأثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهييات أما الامزجة فلأن
 ضعف المزاج يستتبع الإيلام وغليظ المزاج القاسي القلب قد يستحسنه فرب انسان يستحسن
 شيئا أو يستفهمه غيره وأما العادات فهو أن الانسان اذا مارس كلمات الفلاسفة وأفهام أول عمره
 الى آخره بما صار بحيث يقطع بحجة كل ما يقولونه وبفساد كل ما يقول مخالفوهم ومن مارس
 كلام المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا القول في أرباب المال فان المسلم المقلد يستفهم كلام
 اليهودي في أول الولادة واليهودي بالعكس وما ذاك الا بسبب العادات واذ اثبت أن لاختلاف الامزجة
 والعادات أثرا في الخزم بما لا يجب الخزم به فاعمل الخزم بهذه البديهييات لمزاج عام أو لاف عام وعلى هذا
 التقدير لا يجب الوثوق (لا يقال) ان الانسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الامزجة والعادات
 فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقا لان الخازم به في هذه الحالة فهو صريح العقل لا المزاج
 والعادة (لا نناقول) هب اننا فرضنا خلوا النفس عن المزاج والعادة لكان فرض الخلو لا يوجب حصول
 الخلو فعلمنا وان فرضنا خلوا النفس عنها لم يكن ما خلت عنه ما وحيث لم يكن الخزم بسببها الا بسبب
 العقل سلما أن فرض الخلو يوجب الخلو لكان العقل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادوية لا نعرفه
 على التفصيل وحيث لم يكن ما فرض خلوا النفس عنها وذلك بسبب التهمة (٢) فهذا مجموع أدلة
 الطاعنين في البديهييات ثم قالوا لخصومهم اما ان تشغلوا بالجواب عما ذكرنا ولا تشغلوا به فان
 اشغلتكم الجواب حصل غرضنا لانكم حيث كنتم تكتفونون معترفين بأن الاقرار بالبديهييات لا يصفو عن
 الشوائب الا بالجواب عن هذه الاشكالات ولا شأن أن الجواب عنها لا يحصل الابدقيق النظر
 والموقف على النظري أولى بأن يكون نظريا فكانت البديهييات مفتقرة الى النظريات المفتقرة
 الى البديهييات هذا خلف وان لم تشغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ومن المعلوم
 بالبديهيية أن مع بقائها لا يحصل الخزم بالبديهييات فقد توجه القدح في البديهييات على كلا
 التقديرين (٣) **والفرقة الرابعة** السوفسطائية الذين قد حوا في الحسيات والبديهييات وقالوا

باطل لان فبطل القول
 بكونه أزيما اما الحصر
 فظاهر لان الجسم لا بد وان
 يكون حاصلا في حيز فان
 كان مستقرا فيه فهو
 الساكن وان كان منتقلا
 الى حيز آخر فهو المتحرك
 وانما قلنا انه بمنع كونه
 متحركا لو جوه أحدهما ان
 ماهية الحركة الانتقال من
 حالة الى حالة وهذه الماهية
 تقتضى كونها مستمرة
 بالغير والازل عبارة عن
 نفي المستمرة بالغير والجمع
 بينهما محال وثانها انه ان لم
 يحصل في الازل شيء من
 الحركات فكما هو أول وان
 حصل فان لم يكن مسبوقا
 بشئ آخر فهو أول الحركات
 وان كما سبق وبشئ آخر
 كان الازل مستمرا بغيره
 وهو محال وثالثها ان كل
 واحد من تلك الحركات اذا
 كان حادثا كان مستمرا
 بعدم لا أول له فلك العدميات
 باصره محتملة في الازل فان
 حصل مع ما شئ من
 الموجودات لم يكن كون السابق
 مقارنا له مستمرا وهو محال
 وان لم يحصل مع ما شئ من
 الموجودات كانت تلك
 الحركات أول وهو المطلوب
 وانما قلنا انه بمنع كون
 الاجسام ساكنة في الازل
 لا نأفد لنا على ان الساكنون

(١) أقول قصور افهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يقدرونه
 من آرائهم وأساندتهم بموجب حسن ظنهم فيهم ايسر بقادح في الاوليات وأيضا انشكك في النظريات
 ليست تعارض الدليلين أو العقل من مذهب الى مذهب بسبب ترجيح أحد دليلين متعارضين لا يقدح
 في النظريات وصناعة المنطق لا سيما صناعة سوفسطائية ثمانية انما بين لارشاد العقلاء الى طريق الحق
 ومحاربة ما يقتضي الضلال في العقائد والمباحث النظرية

(٢) أقول اما استحسان الاشياء واستعجابها فيجب القول فيهما واما مقتضيات الطبائع والعادات
 والديانات فلا شأن في كونها مؤثرة في اعتقادات العوام لكنها لا تعارض متانة الحق الذي يعرفه
 جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين وقد حذر العلماء عطا الى الحق عن متابعة الاهواء والطبائع
 والعادات بمثل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس
 الامثلة ولا شأن ان البديهييات لا تنقدح بها

(٣) أقول عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضي بقاء الشبهة القادحة في الاوليات فانها مع خزم
 العقل غير مؤثرة في العقول السليمة بل انما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يفتقون عليه من مبادئ
 الايجاب وليكون الاوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبيانات لا يقال في جوابهم ان شبهة تك
 التي أوردتموها ليست قضاييا حسيية فهي اما بديهييات واما نظريات مستندة الى بديهييات فلو كانت

ظهر بكلام الفريقين تطرق اليه الى الحاكيم الحسنى والحميالى والاعلى. فلا بد وان يكون في حاكم آخر فوفها ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكيم هو الاستدلال لانه فرعها اولو صحاحها به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فوفها فالا طريق الانتوف لا يقال هذا الكلام الذى ذكرتم ان افادك علما بفاد الحسيات والبدهييات قد ناقضت والافتد اعترفت بسقوطه (لانا نقول) هذا الكلام الذى ذكرته أنت بقد القطع بالشبوت والذى ذكرته أنا بفيد التهمة والشك انما يتولد من هذه المأخذ فانا شك وشاك في أنى شك وهلم جرا واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قرروه في كلماتهم فالصواب أن الالاشتهل بفعل الجواب عنها لانا علم ان علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق أن به ذبوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبدهييات أعنى الفرق بين وجود الالم وعدمه وأما الاجوبة المفصلة عن هذه الاسئلة فسيجي في الابواب المستقبلية ان شاء الله تعالى (١) المقدمة الثانية

في أحكام النظر المعترفون بالتصديقات البدئية والمحسوسة اختلفوا في انه هل يمكن تركها بحيث تأدى ذلك التركيب الى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما والجمهور من أهل العالم قالوا به والكلام فيه وفي تعاريفه يستدعى مسائل **مسئلة** النظر ترتب تصديقات لم يتوصل بها الى تصديقات أخر فان من صدق بأن العالم متغير وكل متغير يمكن حتى لو انه التصديقات بان العالم ممكن ولا معنى لفكره الا ما حضر في ذهنه من التصديقات المستلزمين للتصديق الثالث ثم المستلزمين ان كايافيين كان اللازم كذلك وان كانا ظاهريين أو أحدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل انفسكم أمرا وراء هذه التصديقات المترتبة ما عدا ما هو الذى يقال الفكر تجريد العقل عن الغفلات أو وجودها وهو الذى يقال الفكر هو تحديد العقل نحو ما عتقولات وهذا كما ان الرؤية بالعين يتقدمها تحديد النظر الى المرء وهو تقيب المدة نحو التماس الرؤية به بالمرور وكذا الرؤية بالهـ عقل

فادحة في البدهييات اكانت فادحة في انفسها لانهم يقولون نحن لم نقصد في ايراد هذه الشبهة ابطال البدهييات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان مقصودنا حاصل

(١) أقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نخلة وبنتهمون الى ثلاث طوائف الاول ادريية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في اناشاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بدئية او نظرية الا وهما معارضة ومقاومة بثلاثها في القوة والقبول عند الازهان والعنادية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصوصهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وايس في نفس الامر شئى فحقى واما أهل التحقيق فقد قالوا هذه افظة من لغة اليونانيين فان سوفابا عنهم اسم العلم أو الحكمة واسطاطاسم لافط فسوفسطا كعناه تلم الفاظ كما كان فيلامم للعب وفيلاسوف معناه محب العلم ثم عرب هذا اللفظان واشتق منهما السفسطا والفاسفة قالوا وايس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم يتخلون هذا المذهب بل كل عالط سوفسطائى في موضع غاطه وكثير من الفلاس متغيرون لا مذهب لهم أصلا وقد رتب مثل هذه الاسئلة والايرادات ذلك المنخبون من طلبة العلم واسندوها الى السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال والطريق الذى ذكره صاحب الكتاب أعنى التذليل انما اختاروه لاختلاف الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها بمتكبر وان ارشادهم أو البحث معهم ببناء على ما اعترفوا به فهذا ما عتدى في هذه المباحث والحق ان تدبر كتاب الاصول الدينية فتمثل هذا الكلام بقية تسابل طلاب الحق والله ولي التوفيق

صفة موجودة فقول هذا السكون لو كان أزاليا امتنع زواله ولا يمنع زواله فلا يكون أزاليا مان الملائمة ان لا زلى ان كان واحدا لثاقه وجب ان يمنع عدمه وان كان ممكنا لثاقه انقصر الى المؤثر الواجب لثاقه قطعا للدور والاقبال وذلك المؤثر يمنع ان يكون فاعلا مخارا لان افعال المختار انما يفعله بواسطة القصد والاختيار وكل من كان كذلك كانه له محدثا فلا رنى يمنع ان يكون فعلا لافعال المختار وان كان ذلك المؤثر موجبا فان كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الاثر وان كان موقفا على شرط فذلك الشرط لابد وان يكون واجبا لثاقه أو موجبا لواجب لثاقه بالدليل الذى سبق ذكره فبذلك تكون العلة وشرط تأثيره واجبا لثاقه فوجب دوام العلول فثبت ان هذا السكون لو كان أزاليا لا يمنع زواله وانما فاقنا انه لا يمنع زواله لان الاحكام متمثلة ومضى كان كذلك كان الجسم حائرا المروج عن جزئه ومضى كان كذلك كان ذلك السكون جائزا

الزوال وانما قلنا ان
الاجسام متمثلة لانها
متمثلة في الجسمانية
والجسمية والامتداد في
الجهات فان لم يخالف
بعضها بعضا في شيء من
أجزاء الماهية فقد ثبت
التماثل وان حصلت هذه
المخالفة فبابه المشاركة
وهو مجموع الجسمانية مغاير
لمابه لمخالفة رعيه هذا
نقول وان كان مابه
المشاركة محلا ومابه المخالفة
حالاته ذابقت في كون
الذوات التي هي الاجسام
متمثلة في تمام الماهية
الا انه قامت بها اعراض
مختلفة وذلك لا يضرب في
غرضنا ولو كان مابه
المشاركة محلا ومابه المخالفة
محلا فهذا محال لان مابه
المخالفة ان كان في نفسه
جما وذاها في الجهات
كان محال الجسمانية نفس
الجسمية وهو محال وان لم
يكن جما ولا مختصا بالحيز
أصلا لم ان يكون الحاصل
في الحيز حلا فيما لا حصول
له في الحيز وذلك محال واما
ان لم يكن أحده هذين
الاعتبارين حال في الآخر
ولامحالة فحينئذ يكون
مابه المشاركة ذوات متممة
بانفسها خالية عن جهات
الاختلافات فثبت ان

بمقدمها تصديق العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة (١) (مسئلة) الفكر المفيد
للعلم موجود والسمية أنكره مطلقا وجع من المهندسين اعترفوا به في العدييات والهندسيات
وأنا كرهه في الالهيات وزعموا أن المقصد الاقصى فيها الاخذ بالاولى والاخلاق أما الجزم فلا يميل
اليه لنا أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة يقيني وقد يجتمعان في الذهن اجتماعا مستلزما
للتنتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعالم موجودا احتج المنكرون للنظر مطلقا بأمر أربعة أولها العلم
بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا اذ كثيرا ينكشف الامر بخلافه
ولا نظريا والالزام التسلسل وهو محال نائمه أن المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة في طلبه والا فاذ وجد
كيف يعرف أنه مطلوبه وثالثها أن الانصاف قد يكون مصرا على صحة دليل زمانا سديا ثم يظهر له
بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ومع قيام الاحتمال لا يحصل التبين
رابعها أن العلم بالمقدمتين لا يحصل مع ما في الذهن بدليل ان نتج في أنفسنا انما هي وجهها الذهن نحو
استحضار معلوم نتج در عليه في تلك الحالة توجهه نحو استحضار معلوم آخر فال حاضر في الذهن أيدا
ليس العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالمنكر لا يفيد العلم احتج المنكرون للنظر في
الالهيات بوجهين أحدهما ان امكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمجهول
والحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق اننا نتصور الاما نتجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا فاذا فقد
التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا وثانيهما ان أظهر الاشياء للانسان وأقربها
سند هو بقاء التي اليها يشير بقوله انما ثم ان العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم
بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال أجسام سارية فيه ومنهم من قال
جزء لا يتجزء في القلب ومنهم من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة وإذا كان علم الانسان بأظهر
الامور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الامور وأبعدها منه مناسبة عنه الجواب
عن الاول أنه نظري والتسلسل عن لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا كانتا
ضروريين اما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري
علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن الثاني أنه معلوم التصور ومجهول التصديق والمطلوب هو التصديق
فاذا وجدته ميمز عن غيره بالتمسك بالمعلوم وعن الثالث أنه معارض بالغلط الحس وعن الرابع اننا قد
نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين والحكم بلزوم احدى الجملتين للآخرى يستدعي حضور
العالم بهما حال الحكم بذلك اللزوم وذلك يدل على امكان اجتماع علمين دفعة في الذهن وعن الخامس
هب ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها الكنهية متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينهما
وبين المحذرات وذلك كاف في امكان التصديق وعن السادس أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل

(١) أقول انه حد النظر بما هو أخص منه لان هذا الحد مختص بالاعتقال من المبادئ التصديقية
الى المطالب رقمانيقين مثل هذا النظر ابتداء والاكثر ان ينقل من المطالب أو لا الى مبادئهم من
مبادئها وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور وأيضا ترتب تصورات يتوصل بها الى تصور آخر
لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي أمكن صاحب الكتاب ويقدم ذلك تحليل تصور الى مبادئ يتألف
من الحد اعني الانتقال من المحدود الى الحد حتى ينافي بعد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود والحد
الجامع للنظر أن يقال النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن الى أمور مستحصلة هي المقاصد
والفكر بحسب الاصطلاح كما مرادف للنظر

هذا العلم لا على قدره (١) **مسألة** لاحاحه في معرفة الله تعالى وتقدس الى المالم خلافا
 للاحاحه فلعنهم الله تعالى لانه متى حصل العلم بأن المالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم بال المالم له مؤثر
 سواء كان هناك مع لم أم لا واعية بالجهل ومنا ومن المعتزلة في ابطال قولهم على أمرين أحدهما أن
 حصول العلم بالشيء لو انفقر الى المالم لا انفقر علمه بكونه مع المالم إلى علم آخر ولزم التسلسل والاشافي أنا
 لا نعلم كون المالم صادقا لا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة نظهار المجردة على يده فلو توقف العلم
 بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور فيه لأن الوجهان ضيقان عندى أما الاول فلا حتمه أن يكون
 عقل النبي والامام أكمل من عقل سائر الناس فلا يحرم كان عقله مستقلا بدارك الحقائق وعقل
 غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا الى التعاميم وأما الثاني فلأن ذلك انما يلزم على من يقول العلم عقل
 معزول مطاوع قول المالم وحده مفيد لا لم أمان يقول العقل لا بد منه لكنه غير كاف بل لا بد منه
 من علم آخر بثبوت الادلة وبوقوعنا على الجواب في الشبهات ولا يلزم منه ذلك لانا نقول عقولنا
 غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات لا بد من امام يعلم تلك الادلة والاجوبة حتى انا
 بواسطة علمه بقوة عقولنا نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق هو ان يعلمنا ما يدل على امامته
 وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل واحتجوا باننا نرى الاختلاف مستمر بين أهل المالم ولو كفى
 العقل بما كان كذلك ونرى أن الانسان وحده لا يستقل بتحصيل أضف العلوم بل لا بد له من
 أساتذتهم يد به وذلك يدل على أن العلم عقل غير كاف والجواب عن الاول أن من أتى النظر على الوجه
 المذكور لا يعرف له ما ذكرت وعن الثاني أنه لا نزاع في العسر لكن الامتناع ممنوع والالزام التسلسل
 ثم اننا نطلبهم بتعيين ذلك الامام ونبين أنه من أجل الناس (٢) **مسألة** المناظر يجب
 ألا يكون عالما بالمناظر لان النظر طاب وطالب الحاصل محال لا يقال ربما علمنا الشيء ثم ننظر في

(١) أقول حاصل الجواب عن ادل شبهة السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظري
 حاصل من مقدمتين احدهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة الضرورتين وهذه المقدمة ظاهرة
 البيان كما ذكره في المنطق وثانيتهما أن كل لازم بالضرورة الضرورتين علم بالضرورة فإذا نتيجة القياس
 المفروض علم بالضرورة يتبين يحصل من نفس تصورهما فيقطع التسلسل والجواب عن ثاني شبهة
 كما ذكرها الجواب عن ثابتهما هو المعارضة بقاط الحاصل منه ان الحس يقاط مع انكم معترفون
 بكون حكمه حقا فقاط العقل أيضا منسب له فاما أن يعترفوا بحقيقة أحكام العقل وأما أن ينكروا حقيقة
 أحكام الحس وهذا جواب جدلي والجواب الحق أن وقوعه في البعض مع جواز الاحتمال في نواحيه
 لا يوجب مرد الكلي والاحتمال غير باق مع جزم العقل وعن رابعهما وخامسها كما ذكر وأما السادس
 فاقول بالجزء الذي لا يخفى في الغالب مذهب ابن الراوندي واقول بالكل المحسوس مذهب بعض
 المتكلمين ومذهب محققهم أن تلك الحوية باجزاء تتفق مع الحياة والقول بالاجسام اللطيفة لداريه
 في المدن مذهب النظام من المعتزلة والقول باجراج مذهب جالينوس وبعض الاطباء والقول بالنفس
 اللطيفة مذهب جمع من المتكلمين ووجه رد الحكماء والجواب عنه ما ذكره

(٢) أقول هم لا يخفون انهم لا يقررون مقدمات اثبات الصانع انتاجها لكن يقول هذا وحده لا يخفى
 ولا يحصل به الحاجة لا اذا انهم لا يقررون قول النبي صلى الله عليه وسلم لم أمرت أن أقال الناس حتى
 يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون بالثبوت بحد انكم علم بالاحد وذلك منه كل قبل
 قولهم وامثال هذا كثيرة مثل قل هو الله أحد واعلم أنه لا اله الا الله أمرهم هذا القول وهو الم دار لم
 تقبلوا قوله كرهتم مع انهم معترفون بوجه رد الصانع كما حكى عنهم في قوله عز من قائل والذين آمنوا من

الاستدلال عليه بدليل ثان لاننا نقول المطلوب هناك ليس المدلول بل كون الشا في دليله عليه وهو غير معلوم وأن لا يكون جاهلا بركب الان صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما وذلك عنه من لاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي أو لاصار فيه خلاف (١) **المسئلة** المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا لكاف فهو واجب على ماسمائي بيانه في أصول الفقه ان شاء الله تعالى الاعتراض عليه لانسلم انه يمكن ايجاب العلم وهذا لان التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور غير مكتسب على ما مر ثم اذا حصل الاقان كان التصديق من لوازمها كما في الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا أيضا ولم يكن ضروريا افتقر فيه الى توسط مقدمة أخرى **الحال** فيها كما في الاول ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسبة لا تصور طرفها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق لا ثبت أحدهما لآخر أو سلمه عنه ثم ان لزوم ما يلزم منه ضروري وكذا القول في اللازم الثالث والرابع فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة فكان الامر بها امرا بما لا يطاق وانه غير جائز ولو صح لبطل أصل الدليل (٢) سلمنا امكان الامر بالعالم امكن لانسلم امكان الامر بمعرفة الله تعالى لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة خالق السموات والارض ايقول ان الله وفي امثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نشأت الصانع بمقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج في ذلك اليك وقد اختصر مقدمتهم هذه في كلام موجز وهو قوله العقل يكفي أم لا فان كان يكفي فليس لاحد من الخلق حتى الانبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء وان لم يكن فهو اعتراف بالاحتياج الى التعاليم ولهم كلام كثير في اثبات مذهبهم والحق ان التعليم في المعقولات ليس بضروري مع انه اعانة وهداية وحث على استعمال العقل وفي المنقولات ضروري والانبياء ماجاؤوا بالتعليم الصنف الاول وحده بل له وللصنف الثاني فان العقل لا يطرأ الى ما يرشدون اليه واما قوله انا ناطق اليهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه من اجعل الناس فغير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علما ناطقا يدعون ان متابعتهم والاعتراف بامامته اذا صار مضافا الى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة والا فلا وضعف هذه الدعوى وتعييرها عن الحجة ظاهرة غير محتاج فيها الى الطناب

(١) أقول امامنا قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد يعينه ممنوع لذاته كاجتماع النقيضين أو الضدين احتج بان النظر يجب أن يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجهل واجتماعهما هو اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة المزومات وقال بذلك أبو هاشم ومن قال عدم اجتماعهما وجودا صارف كالا كل مع الامتناع انما قال بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القاضي وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثيرا من الناس يعتقدون من غير أن يسبق شك الى أذهانهم وذهب أبو اسحاق الاسفرائيني الى أن النظر ممنوع أن يكون شاكا

(٢) أقول قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه لاعادته اما التصديقات فان كانت أولية فالجميع بين تصوري طرفها مكتسب وهو الحصول في قوله اذا حصل وما يحصل بتوسط اكتساب فهو مكتسب والتوسط في قوله افتقر فيه الى توسط مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب فاذا ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب والقول بان الامر بما لا يطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة وقوله لوضح ذلك ابطل أصل الدليل كلام يتعلق بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاستعمال بهما ههنا

ممنوعا كان اختصاص الوقت المعين بالوقوف ان كان لازما فلهذا قدح في قوائمان كل ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصلا في الازل وان كان لا لازما فلهذا لم يرجح ان الممكن المتساوي لا يرجح وذلك يوجب في الصانع وهو محال والجواب انه لو صح ما ذكرتم لزوم دوام جميع الموجودات بدوام المبادى فوجب أن لا يحصل في العالم شيء من المتغيرات ولما كان ذلك باطلا لم يسلان قولكم **هو المسئلة الثانية**

في اثبات العلم بالصانع اعلم انه ما أن يستدل على وجود الصانع بالامكان أو بالحدوث وعلى كلا التقديرين فاما في لذوات أو في الصفات فهذه طرق أربعة الاول اسكان الذوات فنقول لاشك في وجود موجود فهذا الموجودان كان واجبا لذاته فهو المتصور وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المقصور وان كان ممكنا فله مؤثر وذلك المؤثر ان كان هو الذي كان أثره لازم افتقار كل واحد منهما الى الآخر يلزم كون كل واحد منهما مقفرا الى نفسه

الاجاب فيكون الامر بمعرفة الموجب تكليفيا بالمحال (١) سلمناه ان لا نسلم ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق لتقليدنا كان أو علمنا انه عليه الصلاة والسلام ما كاف واحدا به هذه الدلة (٢) سلمنا ان التقايد غير كافي لثبوت ان الظن غير كاف والاعتماد على قوله تعالى فاعلم ضعيف لان الظن الغالب قد يسمى علما وان الخطاب خاص ولان الدلة اللفظية غير يقينية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها (٣) سلمنا وان كان الدليل على انه لا طريق الى المعرفة سوى النظر ثم اننا على سبيل التبرع نذكر طريقا آخر وهو قول الامام المعصوم أو الالهام أو تصفية الباطن كما يفعله أهل التصوف ولا نقول اننا لا طريق سوى الا - ندلال ان كان المراد اننا لا طريق الدهري ونقطع في الحال وجب ان لا يبقى على الدين لان الشك في مقدمة واحدة من الدليل كان في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب كل ما يجهس في خاطره من الاسئلة (٤) سلمنا ان كان لم يثبت الا بتم الواجب الالهي فهو واجب فان قامت لولم يجب ان كان ذلك تكليفيا بما لا يطاق فالت ولم قلت انه غير جائز بل التكليف بأمرها كذلك لان ما علم الله تعالى وفوعه واجب وما علم عدمه امتنع (٥) سلمناه ان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان

(١) أقول اما الم - تنزلة فلا يقولون بوجود المعرفة من جهة الامر بل من جهة الله - قتل فلا يرد عليهم هذا الاشكال واما أهل السنة فيقولون استماع الامر بالوجوب واسكانه بوجبان في الاستماع لنفس منه واذ انفحص حصل العلم السمعى بالوجوب وهذا هو المراد من قولهم وجوب المعرفة سمعي وان كان معرفة الاجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكتفى بالاستماع في تحقيق الاجاب ولا يلزم منه تكليفه بالمحال

(٢) أقول اما الم - تنزلة فلا يجناحون الى ورود الامر واما أهل السنة فيقولون بورد الامر والتكليف به كما في قوله تعالى قل انظر واوفى أمثاله ظاهرة متفق عليه انما الخلاف في ان تحقيق الدلة فرض على الكفاية أو على الاعيان

(٣) أقول الظن يمكن الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص الصريح بالامر بالا - تنزلة عن الخطر فيتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وايضا الوجوب الشرعي يثبت بالدلة الطائفة وهذه الدلة توقع الظن بوجود المعرفة على الوجه اليقيني

(٤) أقول الغافلون بان المعرفة تحصل من قول الامام لا يشكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول الامام بالفناء والخارجي ويقولون كما لا يتم الا بصار الالهي ما فلا تتحصل المعرفة الا بجمع وعهما واقفظة الالهي دالة على مجموعهما واما الالهام الموثق وقوعه لما آمن صاحبه انه من الله أو من غيره الابعاد النظر وان لم يثبت على العمارة عنه وأما تصفية الباطن فان أهل التصوف مجمعون على انه لا تفيد الابعاد مطهارة النفس في المعرفة سواء حصلت في يقين أو تشكيك وأما زوال الاعتماد بوقوع الشك في بعض المات - دات فذلك انما يمكن انما - ببر المتيقنين كما قلنا ومن يجري مجراها - م وذلك ان اليقين لا يمكن أن يزول

(٥) أقول ما لا يتم الواجب المطابق الالهي وكان مقدورا لا كاف كان واجبا عليه - فار الذي كاهه الاتيان به كاهه كيف ما كان وهو قادر عليه - من جهة تقديمه لا يتم ذلك العمل الالهي فهو مكاف بذلك انعدم أو لا يتم تلك العمل نازا او اما وجوب دفعه ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق ولو وقع بعد فرض وقوعه واسب وجوب الوجوب فان العلم ما شئ لا يكون علمه من حيث هو علم الايمان لا يطوع اشمس غدا يكون علمه اطلوعه غدا وذلك محال فان العلم الواحد لا يكون له الاعلة واحدة ولو كان العلم

وهو محال وان كان شئ آخر فلما ان ينسأل أو ينتهي الى الواجب والتسأل الى غير النهاية باطل لان ذلك المجموع مفتقر الى كل واحد من تلك الآحاد وكل واحد منهم ما يمكن وانفتقر الى الممكن أولى بالامكان فذلك المجموع ممكن وله مؤثر ومؤثره اما ان يكون نفسه وهو محال لان المؤثر يتقدم بالرتبة على الاثر

وتقدم الشئ على نفسه محال أو جراً من الاشياء الداخلة فيه وهو ايضا محال لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد من آحاد ذلك المجموع فلو سلمنا المؤثر في المجموع واحدا من آحاده لم يكن ذلك الواحد مؤثرا في نفسه وهو محال واما ان يكون فيما كان مؤثرا فيه وهو دور وقد اذله واما أن يكون المؤثر في ذلك المجموع أمرا خارجا عن ذلك المجموع ان كان من الله لزم ان الخارج عن كل المكنات لا يكون له قابل يكون واجبا وحيث لا يلزم انتهاء جميع المكنات فلما لم يوجد واجب لوجوده لانه وهو المطلوب وقد ذكرنا في خواص الواجب لدانته يجب كونه فردا منزها عن

الامر بالمعرفة ثابتا على الإطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز أن تكون صيغة الامر وان كانت مطلقة في اللفظ
لكن في المعنى مقيدة كما في قوله تعالى وآتوا الزكاة الجواب عن هذه الاسئلة وان كان ممكنا لكن
الاولى التعويل على ظاهر النص كقوله تعالى قل انظروا (١) **مسئلة** وجوب النظر
سمعي خيالا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لما قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ولان فائدة لوجوب الثواب والعقاب ولا يتبع من الله تعالى شي من أفعاله فلا يمكن
القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل فلا يمكن القطع بالوجوب واحتجوا بأنه لو لم يثبت الوجوب
الا بالسمع الذي لا يعلم صحته الا بالنظر للمخاطب أن يقول اني لا أنظر حتى لأعرف كون السمع صدقا
وذلك مفض الى الخفاء لانبياء الجواب أن هذا لازم عليكم أيضا لان وجوب النظر وان كان عندكم
عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المنة على العلم
بوجوب معرفة الله تعالى وأن النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان مالا يتم لواجب الابه فهو
واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظري والموقوف على النظري نظري فكان العلم بوجوب النظر
عندهم نظريا فلما خبط أن يقول لا أنظر حتى لأعرف وجوب النظر ثم الجواب أن الوجوب
لا يتوقف على العلم بالوجوب والالزم الدور بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب والامكان هنا حاصل
في الجملة (٢) **مسئلة** اختلفوا في أول الواجبات منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال
هو النظر المقيدة للمعرفة ومنهم من قال هو الفصد الى هذا النظر وهذا خلاف لفظي لانه ان كان
المراد منه أول الواجبات المقصودة بالفصد الاول فلاشئ له هو المعرفة عند من يجعلها مقصورة
والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كل المراد أول الواجبات كيف كانت فلاشئ ان الله قصد
(٣) **مسئلة** حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشمرى وبالنزول عند المعتزلة

السابق منافيا للاختيار. ان كان الله تعالى غير مختار في أفعاله المحدثه وهو باطل بالاتفاق

(١) أقول الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص. يصح الواقع المعلوم
وقوعه والا فلا يكون شي بواجب شرعي أصلا واما التعويل على ظاهر النص مع التمسك بثل هذه
الاسئلة فيكامل متنع

(٢) أقول - كي عن افعال الشائى من أصحاب الشافعي وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم
من أهل السنة أنهم قولوا بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة هو احدى مقدمات المسئلة
المتقدمة وقوله فائدة لوجوب الثواب والعقاب فيه نظر لان أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة
والمعتزلة يقولون بان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعي والوجوب العقلي يثبت باستحقاق تاركة
لذم عقلا فنهنا الاسئلة تدل ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة بغير متوجه عليهم - لان وجوب النظر
عندهم ليس بموقوف على العلم بالوجوب بل قالوا دفع الضرر بالمظنون الذي اعلمه يلحق بسبب الجهل
بالمعوجب واجب في البديهة العقلية وذلك لا يمكن الا بمعرفة ذلك لا يزول بترك النظر بل انما يزول
بالنظر واما الوجوب الشرعي فلو كفي فيه امكان العلم بالوجوب لازم أن يجب على المكلفين ما لا يعلمونه
أصلا لان امكان العلم بصدق الواجبات غير الذي يعلمونه حاصل والدواب أن يقال امكان العلم بصدق
الاورام السعوية يقتضى وجوب النظر فيها

(٣) أقول - كي عن أبي الحسن الاشعري أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان
أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة وقيل اليه ذهب أبو اسحاق الاسفرائيني وذهب امام
الحرمين الى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان مقدورا

قبول اقسامه وكل جسم
وكل قائم بالجسم فانه
مركب ومنقسم فثبت ان
واجب الوجود لذاته
موجود غير هذه الاجسام
وغير الصفات القائمة
بالاجسام وهو المطلوب
(الطريق الثاني) الاستدلال

بحدوث الذوات على
وجود واجب الوجود
فمقول الاجسام محدثة
وكل محدث فله محدث
والعلم به ضروري كما بيناه
فجميع الاجسام لها
محدث وذلك المحدث بمنع
أن يكون جسما أو جسمانيا
والالزم كونه محدثا لنفسه
وهو محال الا أنه بقي ههنا
أن يقال فلم لا يجوز أن
يكون محدث الاجسام
ممكنا لذاته فيتم ذلك فمعرفة
ابطال الدور والتسلسل
الى الدلائل المتقدم

(الطريق الثالث) الاستدلال
باسكان الصفات فنقول
قد دللنا على ان الاجسام
بأسرها متساوية في تمام
الماهية واذا كانت كذلك
كان اختصاص جسم
انفلك بمابه صار فلكا
واختصاص جسم الارض
بمابه صار أرضا أمرا جازيا
فلا بد له من محض وذلك
المخصص ان كان جسما
افتقر في تركيبه ونافقه الى

والاصح لو جوب لا على سبيل التولد أما لو جوب لا لكل من علم أن العالم منفرد بكل متغير ممكن
فمع حضوره ذين العلمين في لذهر يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن واللم به هذا الاستفاد ضروري
وأما بطلان التولد فلا ان العلم في نفسه ممكن فيكون قد دور الله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته
والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالتزام لانهم انما لم ينزلوا في التذكر لانه لا توجد في النظر فان
صحت تلك العملية لظهر الفرق ولا منعو الحكم في الاصل (١) **مسألة** في النظر الفاسد لا يولد الجاهل ولا
بالمزمنه عنه الجاهل وهو من المعتزلة وقبل انه قد يولد من غير العلم بل من اعتقده
أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضوره ذين الجهلين استحبال أن لا يعتد أن العالم
فلا يكون مراد الما قبل وسائر الاختلافات يتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه
(١) أقول الاشعري يقول لا مؤثر الا الله تعالى والعلم بعد النظر حاشيت محتاج الى المؤثر فاذا هو
فعل الله تعالى وابس على الله شيء واجبا وقوعه غير واجب وهو كثر في فهو على كطلوع الشمس
كل يوم وذلك ان الله المتكبر يقول انه جعلها باجاء المادة وكل ما لا يتكرر أو يتكرر
فان لا يفهم خارق للمادة أو زائد وأما المعتزلة فلما أثبتوا بعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا
بأن كل فعل لا بد من مدبر عنه فلهذا لا توجد شيء آخر كالا اعتماد من الحيوان يقولون انه حصل منه
بالمباشرة وكل مدبر عنه بتوسط شيء آخر كالمركبة التي تصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه
حصل منه بالتولد وهو نازل الاشعري ان الله يخلق العلم به بالنظر على سبيل اجراء العادة وابس
بممتنع أن لا يخلفه به الله وقال المعتزلي انه يحصل من النظر بتوسط النظر على سبيل التولد فهو
مؤثر واجب وقوعه به بالنظر وقوع العلم الاول به الله تعالى وصاحب الكتاب وافق الاشعري في
كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلي في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري في
قوله ابس بممتنع أن لا يخلفه وخالف المعتزلي في انه من فعل النظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي
ذكره وله أن يدعى ذلك في جميع اللوازم مع الالتزام وللأشعري أن يمنع قوله فمع حضوره ذين
العلمين في الدهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع
النطق من الجمادات وقد وقع ذلك عند نظره وانما خذ صاحب الكتاب هذا
القول من لغة ضي أبي بكر البافلا في امام الحارثي فانهم ما قالوا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب
لا يكون النظر علم أو مؤثرا ثم ان الأشعري قد ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس فان الاعتقاد من
المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الاصول الذي يستعمل في الفقه والحقا فرع لاصد في
حكم به بجامع له ما يدعون انه السبب في الحكم بالاصد وهو وجود في افرع فيجب أن يكون
سببه وهو الحكم وجودا ايضا في افرع وطلاب اليقين لا يعتدون عليه بل يقولون هذا القياس
على تقدير صحة لا يفيد اليقين بل يقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما يفترون بين
الاصد والفرع مع منع كون الجامع مقتديا للحكم في الفرع وان كان مقتديا به في الاصل فقال
المعتزلة في قياس الاشعري النظر في قوله ان النظر لا يولد العلم على انه ذكر فان المعتزلي
يوافقه في أن التذكر لا يولد العلم الذي بهود التذكر لا يفيد اليقين بل يكونه قياسا غير
مفيد لليقين ولا الزام على تقدير المساعدة في استعماله القياس في المطالب العقابيه لان المعتزلة
لم يولدوا التولد في التذكر لعل توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العملية ان التذكر ربما يحصل
من غير قصد التذكر والنظر لا يحصل من غير قصد النظر فان صحت تلك العملية لظهر الفرق في
الاستدلال هذا القياس والامتنع في التذكر انما هو بالتولد التذكر كما لو في النظر به

نفسه وهو محال وان لم يكن
جسما فهو المطلوب
(الطريق الرابع) الاستدلال
بحدوث الصفات وهي
محصورة في دلائل الآفاق
والانفوس كما قال تعالى
منهم آباء في الآفاق
وفي أنفسهم وأطهرهم
نقول النطفة جسم
متشابهة الاجزاء في السورة
فما أن تكون متشابهة
الاجزاء في نفس الامر
أولا تكون فان كان الاول
فقول المؤثر في طباع
الاعضاء وفي اشكالها يمتنع
أن يكون هو الطبيعة لان
الطبيعة الواحدة تقتضي
الشكل الكروي فوجب
أن يقول الحيوان على
شكل الكرة وعلى طبيعة
واحدة بسيطة وهذا خلف
وان كان الثاني وجب أن
يكون كل واحد من تلك
الاجزاء على شكل الكرة
فيلزم أن يكون الحيوان على
شكل الكرات مضموم بهما
الى بعض وهذا خلف
ان خالق ابدان الحيوانات
ابست الطبيعة لفاعل
مختار ثم نحتاج في اثبات
كونه واجب لوجوده لانه اني
ما ذكرنا في الطريق الاول

مسألة الثالثة

إله العالم يمتنع أن يكون
جسما وبدل عاين

غنى عن المؤثر وهو جهل احتجوا بأن النظر في الشبهة لو اسـ. تلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة
المبطل يفيد منه الجهل جوابه أنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل
المحق يفيد منه العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه
(١) **مسئلة** قد عرفت أن الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر
ثم التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمعتقداتها فهو الفـ. كـ. الصحيح والافـ. كـ. الفاسد (٢)
مسئلة ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان
قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عاقرة ومع ذلك العلمين ربما رأى بغلة ممتلئة بالبطن
فظن أنها عاقرة بل لا بد مع حضور المقدمتين من التفتن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت
الكلمة وهـ. نـ. اضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما أن يكون معلوما مغايرا لتلك
المقدمتين واما أن لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام
في كيفية التماسها مع الاولين كالسكلام في كيفية التماس الاولين ويفضي ذلك الى اعتبارها لانهاية له
من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمة استحال أن يكون شرط في الانتاج لان الشرط
مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا وأما حديث البغلة فكذلك انما يكون اذا كان الحاضر
في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى أو الكبرى أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك
في النتيجة (٣) **مسئلة** اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو
عين العلم بالمدلول أم لا والحق أن هنا أمور ثلاثة العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات
المدلول كالعـ. لم بأنه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليـ. لا على المدلول اما العلم بذات الدليل
فهو مغاير للعـ. لم بذات المدلول ومـ. تلزم له واما العـ. لم بكون الدليل دليـ. لا على المدلول فهو مغاير
ايضا للعـ. لم بذات الدليل والمدلول لانه عـ. لم باضافة أمر الى أمر والاضافة بين الشئيين مغايرة لهما
وانما امكن ذلك لهم لان أباهاشم من المعتزلة قال بأن التذ كر السامح للذهن من غير قصد لا يولد العلم
التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد واختياره فهو مولد لان ذلك
العلم انما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله
(١) أقول لا يولد والاسكان الجاهل معذوراً وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف
يقول بالاستلزام للجهل وكلامه ظاهر
(٢) أقول الفـ. كـ. الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس الامر ويكون الترتيب
على الوجه الذي ينبغي والشرط الاخير داخل في تصور التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون
فاسدا لفوات الشرطين أو أحدهما ويفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة عن
المستلزمة داخلية في الفكر الفاسد
(٣) أقول رده على ابن سينا اضعف من الذي ادعى ضـ. مـ. فله لان الاندراج ان كان مغايرا للمقدمة
لا يجب أن يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية انما هو جزء
صوري يخصـ. للمقدمتين بعد التأليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون
الصغير بعض الجزئيات من الاوسط الذي وقع الحكم بالاكثر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم
أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة الا عندهـ. هذا العلم وقوله فان لم يكن معلوما مغايرا للمقدمتين استحال
أن يكون شرط في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام المقدمتين اما ان جعل مغاير لهما مغايرة الصورة
لامادة أو العارض للمعروض وجب أن يكون شرط في الانتاج مع كونه مغايرا لهما

(الاول) انا قد دللنا على
تمثيل الاجسام واثبت
هـ. ذا وجب أن يصح على
كل واحد منها ما صح على
الآخر فحينئذ يكون
اختصاصه بعلمه وقدمه
وقدرته ووجوب وجوده
من الجائزات فوجب
افتقاره في حصول هـ. ذه
الصفات الى فاعـ. ل آخر
وذلك على واجب الوجود
لذاته محال (الثاني) انا قد
دللنا على أن الاجسام
بأمورها محدثة والا لله يجب
أن يكون قديما أزليا
فيمتنع كونه جسماء (الثالث)
انه لو كان جسما لكان
مساويا لساير الاجسام في
الجسمية فان لم يخالفها
باعتبار آخر لزم كونه أن
يكون مثالا لهذه المحدثات
وان خالفها باعتبار آخر
فيما به المشاركة غير مباحه
المخالفة فلزم وقوع
التركيب في ذاته لكان قد
بينما أن وقوع التركيب في
ذات واجب الوجود محال
(الرابع) وهو انه لو قام
بجملة الاجزاء علم واحد
وقدرة واحدة لزم قيام
العرض الواحد بالمحال
الكثير وهو محال وان قام
بكل واحد منها علم على
حدة وقدرة على حدة لزم
القول بتعدد الآلهة

المسألة الرابعة

في امتناع كونه جوهرًا
اعلم بان المراد من الجوهر
المتحيز الذي لا يتغير
المراد منه كونه غنيا عن
الحل والاول باطل لوجهين
أحدهما أن الدليل الذي
ذكرناه في حدود الاجسام
قائم بعينه في جميع
المتحيزات فلهي هذا كمال
جوهر محدث والله تعالى
ليس يحدث فيمتنع كون
الاله جوهرًا الثاني ان
اقائلين بنفي الجوهر الفرد
قالوا كل متحيز فان عينه
غير باره وفداه غير خلفه

وكل ما كان كذلك فهو
منقسم ولا شيء من المنقسم
بواجب لذته واما ان كان
المراد بالجوهر كونه غنيا
عن الحل فهذا المعنى في
النزاع ايسر الا في اللفظ

المسألة الخامسة

في امتناع كونه في المكان
وبدل عليه وجوده (الاول)
ان كل ما كان مختصا
بمكان فان كان بحيث
يتميزه حارب عن جاب
هو مركب وقد اقامناه
وان لم يكن كذلك كان
كالجوهر الفرد والنفقة
التي لا قبل القسمة وقد
أطبق العقل على تربيته
الله تعالى عن هذه المسألة
(الثاني) انه لو كان في الميز

فالمعلم بها غير المعلم بها - ما ولا يجوز ان يكون المستلزم للمعلم بالمدلول هو العلم بكون الدلائل دليلا عليه -
لان العلم باضافة أمر الى أمر متوقف على العلم بالمتضافين فالعلم بكون الدلائل دليلا على المدلول متوقف
على العلم بوجود المدلول فلو كان العلم بوجود المدلول مستقدا من العلم بكون الدلائل دليلا عليه - لم
الدور وأنه محال وبالله التوفيق المقدمة الثالثة في الدلائل وأقسامه (١) **مسألة** الدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا مارة هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وكل
واحد منهما ما امان يكون عقلا محضاً أو معاً محضاً ومركباً منهما - ما العلم على فلا بد وأن يكون بحيث
يلزم من وجوده وجود المدلول فاللزم حاصل لا محالة من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف
الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة وان حصل من الطرف
الآخر فهو الاستدلال بالعلم المعينه على المعلول الماين والمعلول الماين على العلم المطلقة أو المعينه ان
ثبت التساوي بدليل منفصل أو بأحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الاولين أو بأحد المتلازمين
على الآخر كما تضافين اما السمي المحض فمحال لان خبر الغير مالم يعرف بالعقل صدقه لم يفد واما
المركب فظاهر (٢) **مسألة** الدلائل اللفظية لا يفيد البقية الا عند تيقن امور وعشرة عشرة
رواة مفردات تلك اللفاظ واعرابها وتصرفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص
بالاشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض المعنى الذي لو كان
لرجح عليه اذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدرح في العقل المستلزم للقدرح في النقل لا فتقاره اليه
واذا كان المنتج ظنيا فباطل بالنتيجة (٣) **مسألة** النفايات بثرتها مستندة الى

(١) أقول يريد ان يبين أن العلم بوجه دلالة الدلائل على المدلول ايسر هو عين العلم بالمدلول فبين أن
العلم باضافة أمر الى أمر متوقف على العلم بالمتضافين وهذا كما بينه ثم انه أراد ان يبين أن الامر الاضافي
ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول وانما ينتج بأنه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستقدا منه وهذا
البيان غير موافق للادعاء لان المعلول مع كونه مستقدا من العلم مستلزم لحاقه فان اراد في تخصيصه
بالاستلزام فليس في البيان ما فيه - بذلك واعلم أن هذه المسألة انما تجري بين المتكلمين عند
استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى
الله على وجوده مغاير له - ما فان المغاير لو وجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لو وجود ما سواه هو
وجوده فقط والجواب عنه أن العلم بوجه دلالة الدلائل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري
عقل ليس بوجود في الخارج كما سيجي في تحقيق الإضاف

(٢) أقول الجواب أن يقال الدلائل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما لا
وجود له وبطل عليه كفي العلم الذي يستدل عليه بنفي الحياة وكذلك الدلائل والامارة هي الذي يلزم
من النظر فيه العلم بالمدلول واما قوله فاللزم حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل من الطرف
الآخر فهو كذا وكذا فلا يشك في أن اللزوم اذا حصل من الطرفين كان اطرافه متلازمين ثم قوله
به - بذلك أو بأحد المتلازمين على الآخر هو عين ما قلنا أولا لانه في وجه والاختلاف بينهما - ما ليس الا
بالامثلة والتلازم بين الإضافين في الحقيقة ايسر مغاير الال ذكرى العلم والمعلول لان ذات كل واحد
من الإضافين علم لا لاضافة المتألفه بل لاخره وتوابع من دلالة المتألفه على المعلول الا انه واقع مرتين في
الجانبيين والباقي ظاهر

(٣) أقول كثير من الفقهاء يقولون الدلائل اللفظية في العلم وذهب المصنف الى انه لا يقدره
وعد هذه الامور ويزاد في بعض النسخ عدم النسخة فيمكن ان يقرأ لا يقع فيها ان لا يروا الالفاظ

صدق الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والالزام الدور اما
لذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرا بتوقعه لا يجب عقلا وقوعه كن الطريق اليه العقل ليس الا
وهو اما العام كالمعاديات والخاص ككتاب والسنة والخارج عن القسمين يمكن اثباته في الجملة بالعقل
والنقل معا (١) **مسئلة** اذا استدلنا بشئ على شئ فاما ان يكون أحدهما أخص من

الثاني أولا يكون والاخر على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف
المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء وأما الثاني فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر الا اذا
اندرج تحت وصف مشترك بينهما فبذلك يثبت الحكم في أحدي الصورتين على ان المنطوق هو
لمشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الاخرى وهو القياس في عرف الفقهاء وهو في الحقيقة
مركب من القسمين الاولين ثم القياس بالعلم في الاول على خمسة أقسام أحدها ان الحكم يلزم من شئ
فيلزم من وجود الملزوم وجود الم لازم ومن عدم الم لازم عدم الملزوم ثم حقيقة الم لازم ولا يلزم من عدم الم لازم
عدم الم لازم ولا من وجود الم لازم وجود الم لازم تصحح العلم ثم وثانيه التقسيم المخمس الى قسمين
فانه يلزم من دفع ايهما كان ثبوت الآخر ومن ثبوت ايهما كان ارتفاع الآخر وثالثها اذا حكمنا بشئ
الالف بكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتة بكل الجيم أو
لبعضه حكمنا بثبوت الف واربعا اذا حكمنا بالالف ثابتة بالباء وميلو باعن الجيم فان كان وقت
السبب والاحتياج واحدا كفي ذلك في مبانة الطرفين فأما اذا لم يعين الوقت لم ينتج الاعتداء اعتبار الدوام
في أحدي الطرفين لان دوام أحدي القضيتين يوجب الآخر كيف كان وخامسها اذا حصل
وصفان في محل واحد فقد التقيا فيه اما في الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلا
حرم كان الم لازم منه هو الحكم الجزئي وتفاصيل هذه المناهج مذكور في كتبنا المنطقية اركان الثاني
في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موحدا أو معدودا فله ثلاث مسائل (٢) **المسئلة**
الاولى في أحكام الموجودات تصور الوجود والعلم بديهي لان ذلك التصديق يتوقف على هذين

وتصريفها واعرابها والاشترار والفسخ والتقديم والتأخير وبسبب المعارض العقلية فان وقع فيها
شك بسبب المجاز أو التخصيص أو الاضمار فممكن

(١) أقول الذي يستند الى صدق الرسول فقط كالاشياء التي نقلت عنه عليه الصلاة والسلام بالتواتر
فان النقل عنه يصير ضروريا كسره بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليله وأمثال
ذلك لا طريق اليه الا العقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه هو كاثبات الصانع العالم
اقدار المختار المتكلم والخارج عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والعقل العام كالمعاديات مثل
ما ينقل بالتواتر الذي يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدق والخاص لمن يصدق هو
ما تشتمل عليه الكتاب والسنة

(٢) أقول يريد ايراد جميع الحجج مفصلة بقول موجز وهو في غاية الحسن والبلاغة وذلك انه قسم
الاستدلال الى ثلاثة أقسام قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين
بالتمثيل وأخر القول في القسم الاول اما الاستقراء فهو الحكم على كل ما ثبت الجزئيات فان كانت
الجزئيات محصورة سمى بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج
يعد بالواحد وكل فردي عد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد وهذا يقيني وان لم تكن الجزئيات محصورة
فذلك الحكم يكون ظاهرا لا محتملا أن يكون جزئي غير مآذ كربخلاف ما ذكره والمثال المشهور فيه الحكم بأن
كل حيوان يحرك فكذلك الاسفل عنه المصنع ان يكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم

لكان اما ان يكون متناهما
من كل الجوانب أو غير
متناه من كل الجوانب أو
يكون متناهما من بعض
الجوانب دون البعض
والاول باطل والا يمكن
اختصاصه بذلك المقدر
المتناهي من كل الجوانب
دون الزائد والناقص
محتاجا الى محض وذلك
يوجب الحدوث والثاني
باطل لانه كل بعد فانه يقل
الزيادة والنقصان وكل
ما كان كذلك فهو متناه
ولان على هذا التقدير
يكون مركبا لان البعد
الممتد الى غير النهاية
يفرض فيه نقطة كبيرة
ولان على هذا التقدير
تكون المحركات مختلطة
بذاته والثالث باطل لان
القول بالبعد الذي لانه
له محل بالذات الذي
ذكرناه سواء كان من كل
الجوانب أو من بعضها
ولان الجانب المتناهي غير
ما هو غير متناه في لزوم
وقوع التركيب والوجه
الثالث ان العالم كره فلو
حصل فوق أحد الجوانب
اذا راسفل بالنسبة الى
أقسام آخرين ولو انحط
بجميع الجوانب صار معنى
هذا الكلام ان الله العالم
فلك من الانلاك المحيطة

التصورين وما يتوقف عليه الدين في أولى أن يكون كذلك ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود وإذا كان العلم بالمركب بينهما كان العلم بفرداته كذلك (١) الثانية ذهب جمهور الفلاسفة

غير بقية ريبا يتبع فيه مختلف في جزئي غير هذه الجزئيات كانت أحق فانه يترك الفل الأعلى عند المخرج ولم يقاس الفقه فظني أيضا لأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على أن علمه ذلك الثبوت هو الامراك ترك ولو ثبت أن المترك علمه لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون علمه خاصة بثبت الصورة أعني يكون خصوصية تلك الصور شرط في علميتها أما ان ثبت أن علمه عام حيث كان راجع هذا القسم إلى القسم الأول أعني الاستدلال بالكل على جزئياته وصادر كذا الصورة يكون الحكم فيه لها ثباتا شوالا تأثيره أصلا وأما يختص هذا الفقه بالأهم يكتفون بمحصل الظن ولا يستعمله جميعهم أيضا أقوله هو بالحقيقة مركب من الاوئين فلا بد يستدل فيه بجزئي على كلي كما في الاستقراء إلا أن الاستقراء لا يقتضي على جزئي واحد ثم يستدل بذلك الكل على الجزئي الآخر وذلك أيضا ليس بيقين انه مركب مما يشبه الاوئين وليس بينهما ثم القياس بالعلم في الأول ينقسم إلى استثنائي واقتراضي فالاستثنائي ما تركب من مقدمتين أولاهما شرطية والآخرى مفروضة بالمكن وتكون غير إحدى طرفي الشرطية أو قضيته أو الافتراضي هو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم إلى متصله ومنفصلة وفي المسئلة يحتمل أن يكون الثاني وهو اللازم أهم من المقدم الذي هو المزموم كوجود العلم ووجود الحقيقة يستدل من غير المزموم ومن غير اللازم ولا يستدل من وجود اللازم ولما من عدم المزموم وقد أورد ذكر المنتج من غير المنتج في كلمات قابلة وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج وأما الاقتراضي فلا بد في مقدمته من جزء مترك بينهما ومن جزء خاص لكل واحد منهما فنتج ما إذا التقي المترك ثبت الحكم المطلوب بين المنفقتين وهو النتيجة وينقسم إلى أربعة أقسام محكوم عليه في أحدها محكوم عليه في الأخرى وأما محكوم عليه فيها وأما محكوم عليه فيها والأول ينقسم إلى ما يكون المشترك محكوم به في المقدمة التي يكون الثاني من جزئها محكوم عليه في النتيجة ويسمى شكلا أولا وأما أن يكون مكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ولا يوردي أكثر المكتسب لبعده عن الطبع وأما إذا كان المشترك محكوم عليه فيها فيسمى شكلا ثانيا وإذا كان محكوم عليه فيها فيسمى شكلا ثالثا والمقدمة الأولى ونتاج منه أربعة ضروب لأن المقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة أو سالبة والنتائج أربع موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية وقد أورد ذلك في ألفاظ قابلة في غاية الانجاز والثاني أورد على سبيل الاختصار والمنتج منه أربعة ضروب أيضا ولا بد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية ولا بد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة تكون إما سالبة كلية وإما سالبة جزئية والثالث أورد على سبيل الاختصار يجب أن يكون المقدمة التي تشمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحدة كلياً والمنتج منه ستة أضرب كلها جزئية إما موجبة وإما سالبة وعبر عن الجزئية بقوله ياتني المحكوم والمحكوم عليه في كل في خارج ذلك المحل مربي لا ينفق أن وأما الشكل الرابع فلم يدر كماله من تفاصيل ذلك فمدعى كلاما وبلا

(١) أقول هذا لازم من مذهبه وهو أن الله تعالى عارضة عن مجموع الصفات مع الحكم غيره لازم على مذهب من قول الله تعالى هو الحكم وانه يمكن الحق ههنا هو الذي ذكره وما اعترض به

لأرض وذلك لا يقوله مسلم وأما الظواهر العقلية المشتملة بالجمعية والجهة فالجواب الشكلي عنها أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجمعية والجهة والظواهر العقلية مشتملة بمحصل هذا المعنى والجمع بين تصديقهما محال ولازم اجتماع النقيضين والجمع بين تكذيبهما محال والألزام الخ لوعن النقيضين والقول بترجيح الظواهر العقلية على القواطع العقلية محال لأن النقل فرع على العلم نقل فاقترح في الأصل اقتراح الفرع يوجب الفتح في الأصل والفرع معا وهو باطل فلم يبق إلا اقرار بقتضي الدلائل العقلية القطعية وحسب الظواهر العقلية أم على التأويل وأما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى وهو الحق

المسئلة السادسة في أن القول على الله محال والدلائل عليه أن القول على الله محال من قول النبي في غيره كون هذا المحال به لذلك المحال في أمر من الأمور وهو الواحد دلالة ينتج أن يكون به ما فيه

والمعتزلة وجمع منها الى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والاقراب أنه ليس كذلك
لأنه لو كان كذلك لكان مغاير للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود وتجويزه يفضي الى
الشك في وجود الاجسام (١) احتجوا بأن مقابل النفي واحد والابطال الحصر العقلي فيجب أن يكون
الاثبات الذي هو مقابل النفي واحدا ولا نه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم
مشترك بين القسمين ولا ناذاعلم بوجود شيء فلا ينفرد ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهر أو عرضا
وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما والجواب عن الاول ان ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق
تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا يدل على ثبوت أمر عام وعن الثاني أن مورد التقسيم
بالجواب والامكان هو الماهية والمعنى أن بقاء تلك الماهية اما أن يكون واجبا أولا يكون وعن
الثالث أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل (٢) **المسئلة الثانية**
في المعلوم **المعروف** ما أن يكون متمنع الثبوت ولا نزاع في انه نفي محض واما أن يكون ممكن الثبوت
وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافا للباقيين من المعتزلة ومحل
الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد اذا دعي كونه سوادا ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من
صفة الوجود (٣) لأننا وجد السواد عين كونه سوادا على ما مر فيمنع أن يكون سوادا من عدم الوجود

عالمه فيما مر ظاهر الفساد

(١) أقول لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود كان تجوز ذلك يفضي الى الشك في وجود الاجسام
ليكن ليس كذلك فان محله الوجود أمر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار الوجود ولا مع
لا اعتبار أحدهما ثم اذا أخذ ذلك الامر مع الوجود لا بد وان يكون بينهما ما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون
أحدهما حالا والآخر محلا وان كان المصنف يريد أن يقيس الاعراض والاجسام على الوجود والماهية
الذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغي أن تكون المقايسة مطابقة وذلك بأن يقول لو كان الوجود
على تقدير كونه حالا قائما بما ليس بموجود اي بما ليس بذلك الحال لكانت الاعراض الباقية قائمة
بما لا يدخل تلك الاعراض في مفهومه لا بما لا يكون موجودا

(٢) أقول قوله في الجواب الاول ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان
ذلك لا ينافي الاول بمانه ان ارتفاع **أ** يقابل تحقق **ب** وارتفاع **ب** يقابل تحقق **أ** يقابل تحقق **ب**
ب فلا ارتفاع المطلق المحمول عليه ما على غيرها أمر مشترك وبقابله تحقق مشترك يصح أن يحمل
على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما ونحن لانعني باشتراك الوجود الا ذلك التحقق المعلق لا هذا
التحقق ولا ذلك التحقق وقوله في الجواب الثاني ليس جوابا عن قوله الوجود ينفصل الى واجب وممكن
فان الذي يفرقه هو ذلك القسمة في قوله وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة اما أن يكون واجبا أولا
يكون هو الموجود فان البقاء هو استمرار الوجود وكأنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا
أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صححت هذه القسمة وقوله في الجواب الثالث أيضا
ليس بجواب عن الحقبة الثالثة فانه لا يتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العاري عن
الوجود والا لا وجود حتى اذا تغير في التصور وتبدل أحدهما بالآخر نفي ذلك الوجود المشترك ولزم منه
أن يكون للوجود وجود آخر

(٣) أقول اعترف ههنا بأن المعلوم مشترك بين الممتنع والممكن ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله
بين الواجب والممكن وينبغي أن يعلم أن الفائلين بأن المعلوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين
المععدم والمغني ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدم ولا

الحلول وان كان المراد
بالحلول شيئا سوى ما ذكرناه
فلا بد من افادة تصوره حتى
ننظر فيه هل يصح اثباته
في حق الله تعالى أم لا
المسئلة السابعة

في أنه يستحيل قيام الحوادث
بذات الله تعالى خلافا
للكرامية والدليل عليه ان
كل ما كان قابلا للحوادث
فانه يستحيل خلوه عن
الحوادث وكل ما كان
يتمنع خلوه عن الحوادث
فهو حادث ينتج ان كل
ما كان قابلا للحوادث فانه
يكون حادثا وعند هذا نقول
الاجسام قابلة للحوادث
فيجب كونها حادثا ونقول
أيضا ان الله تعالى يتمنع
أن يكون حادثا فوجب أن
يتمنع كونه قابلا للحوادث
والحاصل أن الجمع بين
قبول الحوادث وبين
العدم محال فلذلك كرم يدل
على صحة مقدمات هذا
الدليل فنقول الذي يدل
على ان كل ما كان قابلا
للحوادث فانه لا يخلو عن
الحوادث هو ان كون
الشيء موصوفا بالصفة
يمكن الاتصاف بالمحددات
مشروط بامكان وجود
المحدد لان كون الشيء
موصوفا بالصفة المعينة
فخرج عن تحقق امكان ذلك

ولان السوادية المدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتهاء المحض ومتباينة بخلاف نوعيتها ومبداية
الاشتراك غير مباينة الامتياز فتثبت تلك الذوات زائدة على ما هي اتم المحسوسة فهي حال ما فرضناها خالية
عن صفة الثبوت موصوفة بغيرها هذا خلاف (١) ولان عدد الذوات المدومة قابل للزيادة والامتياز ان يكون
متناهيا والخصم لا يقول به (٢) ولان الذوات ازيدة فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون
مقدورا عندهم والذات يقع الذات والوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل (٣) ولان
السواد المدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فالوحدة ان كانت لازمة للمساوية امتنع
زوالها فهو حجب ان لا يتعدى الوجود وان لم تكن لازمة فيفرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا
لا يلزم من فرض ارتفاعه محال فاذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لا يتحقق الا ذاتين اثنين ان
بالهوية ثم به لتباين ان كان من لوازم المساوية في كل شيئين فهما مختلفتان بالمساوية هذا خلاف وان لم
يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه موقرا للصفات المتزايلة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون محل الحركات
والسكنات المتعاقبة عدم محض وذلك عين القسمة (٤) احتجوا بابرين (الحجة الاولى) المدوم
متميز وكل متميز ثابت فالمدوم ثابت ببيان الاول من ثلاثة اوجه احدها ان المدوم معلوم وكل معلوم
متميز اما ان المدوم معلوم فلان طلوع الشمس غدا معلوم لان وهو معلوم والحركة التي يمكن ان
افعلها كالحركة الى اليمن والشمال والتي لا يمكن ان افعلها كالتطير الى السماء معلومة مع انها
معدومة واما ان المدوم متميز فلا في اثنين من الحركة التي اقدر عليها او التي لا اقدر عليها واميز بين
طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها وكذلك الحكم على احدى الحركتين باسم اتوجه غدا وعلى الاخرى
بانهم لا توجد ولا معنى للتمييز الا ذلك فانها في قادر على الحركة في سيرة وغير قادر على خلق السماء
والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز بعض هذه المدومات
عن البعض والاستعمال ان يقال انه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذلك وثالثه ان الواحد
مقتدر يري شيئا او يكره شيئا آخر وان كان المراد الماكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل
الوجود والاستعمال ان يكون احدهما مرادوا والاخر مكروها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان المدومات

يجوز ان يثبت الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للمتميز مدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات
التي لا تكون موجودة شيئا وثابت ولا تميز ان لا تقبل الامع الذوات حال لا موجود ولا معدوم
بل هي واسطة بينهما والبدريون من مشايخهم كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وانبايعهم
يقولون بان الذوات في المدوم جواهر واعراض وابو القاسم البلخي والبعديون يقولون بانها اشياء
والفاعل يتصلها جواهر واعراضا

- (١) اقول اما الحجة الاولى فمدوم الكلام فيها واما الثانية فالزام اشتراك الثبوت حالة المدوم فهم
يعترفون به وقوله هي حال فامر صناعي معرأة عن صفة الثبوت جوابه اما فرضناها معرأة عن الوجود
لا عن الثبوت ولاية ولولا مباينة الامتياز ثابتا بل ان كان ولا بد فهي احوال
- (٢) اقول انهم يقولون الزيادة والافتقار متباينة في النهاية في الموجودات لافي المدومات
- (٣) اقول هم يقولون حصل للذوات موصوفة بالوجود زائدة عليها كاتركيب الذي هو بدل
على الاحرار وهو بالفاعل لا يلزم من كون الارادة غنية كون المركب غنياء عنه
- (٤) اقول لهم ان يقولوا السواد حالة المدوم لا يوصف بالكثرية واما ان كان مدورا فالتاين ايسر
من لوازمه ولا يجب ان يكون كل ما يكون لازما للمساوية زائلا لا يكون المدوم موقرا للصفات
المتزايلة والصفة طرية لازمة

فيمنع كونه محلا للحوادث
 المسئلة الثامنة
 في أن الاتحاد على الله تعالى محال ودليله أن أحد الشئين إذا اتحد بالآخر فان بقيا في هذه الحالة فهما اثنان لا واحد وان عدم كان الوجود غيرهما وان عدم أحدهما دون الثاني امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون عين الموجود

المسئلة التاسعة

الام واللاذ على الله تعالى محال لان المعقول من الام هو الحالة الخاصة عند تغير المزاج الى الفساد ومن الالذ هو الحالة الخاصة عند صلاح المزاج فمن كان متعاليا عن الجسمية كان هذا محالافي حقه ولان الالذ لو صحت عليه لكان طالبا لتحقيق الملتذ به فان قدر عليه في الازل لزم إيجاد الحادث في الازل وان لم يقدر عليه لكان متألما في الازل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال

المسئلة العاشرة

ذهب أبو علي بن سينا الى أنه لا حقيقة لله تعالى الوجود المقتدي بقيد كونه غير عارض للماهية وهذا باطل لوجهين الاول انه

الممكنة متميزة وامان كل متميز ثابت فلازلا نعي بالثابت الا كون هذه الماهيات في أنفسها متميزة ومتحققة ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الاخرى فلعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم (الحجة الثانية) أن المعدوم الممكن متميز عن المتنع ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفًا ثبوته والالكان الموصوف به ثابتا فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف واذا لم يكن الامتناع ثبوتهما كان الالكان ثبوتهما ضرورة لانه لا بد في المتناقضين من كون أحدهما ثبوتهما والاخر سلبيا والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت فالعدم الممكن ثابت والجواب عن الاول لانه لم أن كل معدوم ثابت والذي احتجوا عليه فهو معارض بأمر أربعة أولها أن الحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ولولا أناته تصوره متميزا عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع لان ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه وثانيها أناته تصور بحرمان زئبق وجبلا من باقوت ونحوكم بامتياز بعض هذه الخيلات عن بعض مع أنها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها اعراض وعندكم ماهيات الجوهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجوهر غير موصوف بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث أنه جبل حال العدم وثالثها أناته تصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ونحوكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض ثانيا كما عقل امتياز ماهية الحركة قيمة من ماهية الحركة يسيرة قبل دخولها في الوجود كذلك عقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود فلو اقتضى العدم بامتياز الماهيات تحققاتها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققاتها في العدم وذلك باطل بالاتفاق ولان الوجود متناقض للعدم والجمع بينهما محال ورابعها أن عقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها في الوجود وهذه الماهية يتمتع تقريرها في العدم لان التأليف عبارة عن اجتماع الاشياء وتمازجها على وجه مخصوص وذلك يتمتع تقريره حال العدم بالاتفاق واذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم ثم اناته تصورهما قبل وجودها وتميز بينهما وبين سائر الماهيات وكذلك عقل المتحركة والساكنية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الاحوال ولا حصول له في العدم فثبت به هذه الوجوه أن التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج للذهن (١) ثم اقل أن أردت تضميق الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما ان عنيته به ذلك الضرب من الامتياز الذي تجده في تصور المتنوعات والمركبات والاضافيات فذلك مسلم امكنه لا يقتضي تقرير الماهيات في العدم بالاتفاق وان عنيته به أمر أو راء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة عليه فاننا من وراء المنع في المقامين (٢) وأما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لان المقدور

(١) أقول حاصل مأورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على الثبوت واثبات التميز في العدم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضي الثبوت بالضرورة وفي الحجة الثانية بأن الامكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فقابله ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع ومقابلهما حاصل الجواب المعارضة باثبات التميز في المتنوعات والامكانات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركة والساكنية وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهي لا تستدعي ثبوتهما خارجيا

(٢) أقول هذان كيدلاء معارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقربه ويدعي ثبوته وبين ما لا يقربه من المعدومات المتميزة في الذهن

اما ان يكون ثابت في العدم أولا يكون فان كان ثابتا لم يكن له قدرة فيه تأثير لثبته لان اثبات الذات محل
 واذا كان كذلك استحتم ان يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بان المقدور غير ثابت
 وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهذا هو الجواب عن قولهم انهم يريدون مراد
 وكل مراد ثابت (١) والجواب عن الحجة الثالثة ان المحكوم عليه بكونه محكما ما ان يكون ثابتا في العدم
 أولا يكون والا لاول باطل لان عندكم الذرات انهم يدومون فيتعين عليهم التغير والخروج عن الذاتية فلا
 يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان الثاني كان الامكان وصفها مما ليس بثابت في العدم وحينئذ
 لا يمكنكم الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم وبالله التوفيق (٢) ولا تفصل قول الفلاسفة
 وانهم زعموا في العدمات كما زعم ابو يعقوب النعمان وابو علي الجمالي وانهم ابو هاشم وابو الحارث بن الميماط
 وابو عبد الله الصري وابو امصق ابن عياش والغاضي عبد الحارث بن أحمد دونهم لانه ان العدمات
 الممكنة قبل دخولها في الوجود ذرات واعيان وحقائق وان تأثير الفاعل ليس في جواهرها ذوات بل في
 جعل تلك الذوات موجودة وانفعوا على ان تلك الذوات متباينة بأشخاصها وانفعوا على ان اثبات
 من كل نوع من تلك العدمات عدد غير متناه اما الفلاسفة فقد ادعوا على ان الممكنات ماهياتها غير
 وجودتها وانفعوا على انه يجوز تفرع تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فانما قد نعتل المثبات وان لم
 يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تفرعها عن الوجودين معا الخارجي والذهني نفس ابن سينا في المقامة
 الاولى من الهيات الشفاء على انه يجوز ومنهم من لم يجوز وانفعوا على ان تلك الماهيات لا توصف بأنها
 واحدة او كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة ما لا يفهم من السواد فذا اعتبرنا السواد فقط في
 هذه الحالة لا يمكن الحكم عليهم بالوحدة والكثرة والافق اعتبرنا مع السواد غيره وذلك ينافي قواها نالم
 نعتبر الا السواد فقط بل الماهية لا تنفصل عن الوحدة والكثرة وانفعوا على ان الماهيات غير مجزئة فلو ان
 كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير ولو كان كون السواد سوادا بالغير لم عند ارتفاع
 ذلك الغير ان لا يبقى السواد والكن القول بان السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد
 والمحكوم به انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من تقرر عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون سوادا
 حال ما لا يكون سوادا وهو محال اما المتزادة فقد اتفق القائلون منهم الذوات المعدومة على انها باقية
 متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف بينهم ليس بالصفات ثم اختلفوا فيذهب الجمهور منهم الى انها
 موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم منها ان ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد
 موصوفة بصفة العدم وادعية وقد لم يروا زعم ابن عياش ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات
 والصفات لا تتجمل الا بزم الوجود ثم القائلون بالصفات زعموا ان صفات الجواهر اما ان تكون عائدة
 الى الجملة وهي الحياة وكل ما كان مشروطا بها او الى الافراد وهي اماني الجواهر رأوا في الاعراض اما
 الجواهر قد اثبتوا مضافات اربعة احدها الصفة الحاصلة حالي العدم والوجود وهي الجوهرية

(١) أقول انه بقول اثر القدرة والارادة في العدم الثابت هو وجهه موصوفا بالوجود الذي
 هو أمر وراء الثبوت وانت ما بطلت ذلك فلن قلت اني أعلم أن الوجود هو ثابت بالعدم فلم
 تقل في أول الباب ان دعواكم بان العدم في باطل بالعدم ويستخرج من هذا التطويل
 (٢) أقول قد مر انهم لا يقولون بذلك ولوقولوا المكمل لهم ان قولوا كان ثابتا في العدم هو وار
 انما هو بالوجود العدم العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يتبين من حيث يحصل له صفة
 مدان لم يكن راسا لا يلزم من حمل المتي على الممتنع حمل الثابت على الممكن والامكان كل ممكن ثابتا

في الممكنات

المسئلة الحادية عشر
قد يجوز أن يخالف شيء شيئاً
لنفس حقيقة المخصوصة
لأن زائد الدليل عليه
وجهاً أحدهما أنهما لو
اختلفا لأجل الصفتين
فالصفتان أن لم يختلفا لم
يوجبان مخالفة الذاتين وإن
اختلفتا لصفة أخرى لم
التسلسل وإن اختلفتا
لذاتهما فهو المطلوب
الثاني أن تلك الصفة
مخالفة لتلك الذات والالم
يكن كون الصفة صفة أولى
من كون الذات صفة
وبالعكس إذا ثبت هذا
فنقول ذات الاله مخالفة
لسائر الذوات لعدم ذاته
المخصوصة اذ لو كانت ذاته
مساوية لسائر الذوات
لكان اختصاص تلك
الذوات المعينة بتلك
الصفة المعينة أم أن
لا يكون لازم وقوع
الممكن لا مرجح أو لازم
آخر على سبيل الدور وهو
محال أو على سبيل التسلسل
وهو أيضاً محال ولما بطلت
الاقسام الثلاثة وجب أن
تكون تلك المخالفة لنفس
الذات المخصوصة

(الباب الرابع)

في صفة القدرة والعلم
وغيرها وفيه مسائل

والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث والصادرة
عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهو الصفة المعاملة بالمعنى قالوا وليس
للجوهر الفرد صفة رائدة على هذه الأربعة فليس له بكونه أسوداً أو أبيض صفة وكذا القول في كل
عرض غير مشروط بالحياة وأما الاعراض فالصفات العائدة إلى الجمل غير معقولة فيها وأما العائدة
إلى الأحاد فعملية الصفة الخاصة به حالتي العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة
الوجود فهذا هو المذهب الذي استقرجهو وهم عليه وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار
وأبي رشيد وابن مثنوية ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع أحدها أن أبا يعقوب الشحام وأبا
عبد الله البصري وأبا إسحق ابن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا به وذلك فزعم
الشحام وأبو عبد الله أن ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا
فذهب الشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز قبل الوجود وذهب أبو عبد الله إلى أن الشرط
في كون التحيز حاصل في الحيز هو الوجود فإن الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل
في الحيز وزعم ابن عياش أن الجوهر حال عدمه كما يمنع انصافه بالتحيز يمنع انصافه بالجوهرية فلهذا
ثبت القوت خالية عن الصفات وثانها اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدوماً صفة فالجواب
أنكره إلا أبا عبد الله البصري فإنه قال به وثالثها اتفقوا على أن الجوهر المعدوم لا توصف بأنها
أحسام حال عدمها إلا أبا الحسن بن الخطيب فإنه قال به ورابعها اتفقوا على أنه بعد العلم بأن العالم صانعاً
عالم قادراً حياً كيميائياً رسلاً للرسالة فكأنما الشئ في أنه هل هو موجود أولاً إلى أن يعرف ذلك بالدليل
لأنهم لما جوزوا انصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من انصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقدارية
كونه موجوداً فلا بد من دلالة متفصلة وانفق الباقي من العقل على أن ذلك جهالة والزم أن لا يعرف
وجود الأجسام المتحركة والساكنة إلا بالدليل وبالله التوفيق (١) والمسئلة الثالثة هي التي تقول به أنه
لا واسطة بين الوجود والمعدوم خلافاً للقاضي وإمام الحرمين وأولاً منا وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة
فإنهم أنشأوا واسطة سموها بالخال وحدوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم لأن
البدية حاكمه بأن كل ما يشير العقل إليه فاما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه وأما أن لا يكون
فالاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا الواسطة بين القسمين إلا أن يفسر والموجود والمعدوم

(١) أقول هذا نقل المذهب وليس فيه موضع بحث والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا
بأنها غير معدومة بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة
تحققها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة أن تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذاتاً ليس هكذا
لأنهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تأثير فاعل ولما جعلوا الذوات متساوية في الذاتية
احتاجوا إلى اثبات صفات الاجناس والافكان الكل نوعاً واحداً والاعراض المشروطة بالحياة
هي الاعتقادات والنظنون والانظار والقدرة والشهوات والغفارات والآلام والارادات والكراهات
وهي مع الحياة عشرة والموت عند أبي علي أيضاً منها والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لأجلها
يحتاج إلى حيز ونقطة منها الجوهرية وهي مشروطة بالوجود أما الكائنية المعاملة بالحصول في الحيز
ككون الجوهر متحركاً أو ساكناً أو مجتمعة أو متفرقة وهي معاملة بالاكوان التي هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والانصاف بالوجود يكون بالفاعل وللأعراض بدل التحيز
والحصول في الحيز صفة واحدة لأجلها يحتاج إلى محل وإدلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة
لكنها قليلة الفائدة فلم تعرض عنها

المسئلة الاولى

قد ثبت أن الله تعالى مؤثر في وجود العالم فانه أن يؤثر فيه على سبيل الصحة وهو القاعل المختار أو على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات فنقول القول بالموجب بالذات باطل لوجوه الحجته الاولى أنه لو كان تأثيره في وجود العالم على سبيل الإيجاب لزم أن لا يتخالف العالم عنه في الوجود فيلزم أن ما قدم العالم وما بعده وجهه باطلان فوجب أن لا يكون موجبا بالذات الحجته الثانية اننا بينا أن الأجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية فوجب استوائها في قبول جميع الصفات وقد دللنا على أنه تعالى ليس يحسم ولا حال في الجسم وإذا كان كذلك كانت نسبة ذاته الى جميع الاجسام على السوية فوجب استواء الاجسام بأسرها في جميع الصفات والتالي باطل فاقدم مثله الحجته الثالثة لو كان موجبا بالذات لمكان ما أثر به موجب مع لولا واحد أو مع لولان كثرة ولاول باطل والا لوجب أن يتدرج ذلك الواحد واحد آخر وهذا القول

غير ما ذكرنا وجهه نذكر بما حصلت الواسطة على ذلك التأويل وبصير البحث افظيا (١) احتجوا بأمرين الحجته الاولى وقد دللنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولاشك ان الموجودات متخالفة بماهياتها واما الاشتراك غير مابه الامتياز فوجود الاشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود اما ان يكون معدوما أو موجودا أولا معدوما ولا موجودا او الاول محال لان الموجودية متناقضة للمعدومية والثاني لا يكون عين تقيضه والثاني محال اذ لو كان الوجود موجودا كان الوجود مساويا في الوجودية للماهيات الموجودة ولاشك في انه مخالف لها بوجه ما واما الاشتراك غير مابه الامتياز فالوجودية المشتركة كعين الوجود بين الماهيات الموجودات معدومة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود النوعية مشتركة في الاجناس وذلك يوجب القول بالحال (٣) بيان الاول من وجهين أحدهما ان السواد والبياض اشتركا في اللاونية وليس الاشتراك في مجرد الاسم لان الوجودية السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسماء واحدا لكانا علم بالضرورة ان بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ولذلك فان الاشتراك اللفظي لا يكون مطردا في اللغات بأسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وثانها ان العلم بالصفة بالهوليات المتغيرة مختلفة ثم ان مجرد العلم بحد واحد يتدرج فيه العلم بالقديم والعلم بالحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى فلهنا ان العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة وثالثها اننا نقول الممكن اما جوهر واما عرض فلولا ان العرضية وصف واحد والامكن التقسيم فمحصرا كما ان قواما الممكن اما جوهر واما سواد واما بياض ليس تقسيمها فمحصرا بيان الثاني انه اذا ثبت ان هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخرى فالوجهان امان يكونا موجودين أو معدومين أو لا موجودين ولا معدومين فالاول باطل ولالزم قيام العرض بالعرض والثاني باطل لاننا علم بالضرورة ان هذه الامور ليست اعدا ماصرفا في الثالث وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الكلام

(١) أقول القسمة لكل ميسر اليه العقل الى ماله تحقق والى ما ليس له تحققى هو القسمة الى الثابت والمتنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يشتدون بين الثبوت والتنفي واسطة ادكهم يقولون ان الوجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لاحرم لا تكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة فاقدم يعنون بالذات والثاني كل ما لم يعلم أو يخبر عنه بالاعتقال وبالصفة كل لا يعلم الا بتسمية الغير وكل ذات اما موجود أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يثبتها لله ودومات والحد الذي أوردهم يختلف عندهم بذلك والحق أن الخلاف في هذه المسئلة راجع الى نفس هذه الامااط

(٢) أقول هذه جملة نعمها لهم من غير أن يرضوا بها فان الوجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين فان طرفي التقيض يجب أن يقعما الاحتمالات عندهم الممتنع ليس هو رد ولا معدوم والحال ليس هو موجود ولا معدوم بقوله الموجودية متناقضة للمعدومية والثاني لا يكون عين تقيضه لا يوافق أصولهم والسواب أن يقال الموجد والمعدوم لا يمتنع معا لان الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون معدوما لان التسمية لا يكون لها ذات موصوفة بالوجود

(٣) أقول اصلاهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فاقدم معدوم الاعم نوعا ولاخص جنسا فان النوع في الامة الاختلاف والجنس التماثل

في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا فقد تقدم ذكره والآن نساعد عليه ونقول لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات الموجودة في الموجودات ودية ومخالفا لها في خصوصياتها اقلنا التسلسل انما يلزمه ان لو اشتركا في وجه شيوي واختلغا في وجه آخر ثموتى أما اذا كان الاختلاف في أمر عديمي لم يلزم التسلسل بيانه هو ان الوجود يشترك الماهيات الموجودة في الموجودات ويخالفها بقدمي وهو ان الوجود موجودا ودية وان كان موجودا لكان ليس معه شيء آخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودات أمر آخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لا يلزم ان يكون الوجود موجودا ودية آخر بل يكون موجودا ودية عين ماهية وهو على هذا التقدير ينقطع التسلسل ثم قالت النفاة رأينا حاصل أدلة مثبتة الاحوال على اختلافها راجعا الى حرف واحد وهو ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود ولا مع عدم فثبتوا الواسطة قالوا وهذا يقتضي ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية لان هذه الاحوال التي بينها الاشكال انها متخالفة في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها خالوا وما به المشاركة غير ما به التمايز لم يلزم ان يكون للحال حال الى غير النهاية أجاب المثبتون من وجهين الاول وهو الذي عليه تعويل الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثاني التزام التسلسل فقالت النفاة أما الاول فضعيف جدا لان كل أمرين يشترى العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر ألا يكون والاول هو المثل والثاني هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة أما الثاني وهو التزام التسلسل فباطل لان ما في جو زناه انسد علمنا بابطال حوادث لا أول لها وانسداد باب اثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا يحصل كلام الفريقين والذي أتوه ان ذلك الالتزام غير وارد على القائلين بالحال لا يبين ان السواد والبياض مثل لا يشترى كان في الموجودات ويختلفان في السوادية والبياضية وعلمنا ان ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز ان يكونا سائمين لا حرم أثبتنا أمرين ثابتين أحدهما كونه سوادا والآخر وجوده اما الموجودية والسوادية فهما مختلفتان بجمعة قههما ويشترى كان في الحالية لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لانه لا نغني بالحال الاما لا يكون موجودا ولا معدوما واذا كان الاشتراك واقعا في وصفي سلب لم يلزم ان يكون الحال صفة قائمة بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال حال آخر فقام الله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وأما الله وأما الجواب عن الجحمة الثانية ان يقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض قلنا هذا أقرب الى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على الزمان يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه (١) وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر وهو أنهم قالوا الاجناس

(١) أقول الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون والثبوتية لا تخلو اما أن تكون داخلية في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أو لا تكون والداخلية تكون كاللون الذي يشترك فيه السواد والبياض وتكون هي جزء من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا قائما بالتركيب فلا يلزم من انصاف المخالفات بينهما قيام العرض بالعرض كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة والعرض هو عارض له ما غير داخل في مفهومهما وعرض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامهما بها الابدال منفصل وأما الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم الانصاف بينهما قيام عرض بعرض وأما تزييف

في جميع المراتب فوجب ألا يوجد موجودا بالان لا يوجد واحد هاء على الآخر هو باطل والثاني باطل لان الفلاسفة أطبقوا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الحجة الرابعة لاشكال أنا شاهد في العالم تغيرات مثل أن تقدم شيئا كان موجودا وعدم المعلول لا بد وأن يكون لعدم علمته وعدم تلك العلمة لا بد أن يكون أيضا لعدم علمته وهذه المعدومات عند الارتقاء تنتهي الى واجب الوجود لذاته فان كان تأثيره في غيره بالاجتناب لزم من عدم هذه الاحوال عدم ذاته وهذا محال فذلك محال واحتجوا بان كل ما لا بد منه في المؤثرية ان كان حاصل لزم وجوب الاثر وان لم يكن ذلك المجموع حاصل كان الاثر ممتنع والجواب بشكل ما ذكرتموه بالحوادث البوتية

المسئلة الثانية

صانع العالم الان أفعاله محكمة متقنة والمشااهدة تدل عليه وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما وهو مع العلم بالبدية وأيضا فاعل الاختيار والمختار هو الذي يقصد الى إيجاد النوع

والفصول التي بها تنقوم الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لافي الأعيان فليس لهم الحكم الذهني ان كان مطابقا للخارج عاكلام منبثق الحال والافهو جهل ولا عبرة به وبأنه التوفيق (١) **والفردية** على القول بالحال قالوا ثبت الحادية لاثني اما أن يكون مطلقا وهو وجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعاملة بالعلم أولا يكون كذلك كسوادية السواد والاول هو الحال المعال والثاني **الحال الغير المعال** واتفقوا على ان الموجودات متساوية في الذات ومختلفة في هذه الاحوال واما الوجود فنزعم مثبتا للحال من انه نفس الذات وزعمت المعتزلة انه صفة والقول بانها ذات كون الممدوم شبهة بناء على هذا والذي اختاره نفعر ما على القول بالحال ان ذلك باطل لان الذات لو كانت مشتركة سواء فاننا لو ودعنا الذات على ما يقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل واحد منهما يصح على الآخر ضرورة استواء التماثلات في كل الاوازم فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس (٢) وهو محال ولان اختصاص الذات بالصفة الممييزة ان كان لا لا مرفقة ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وهو محال وان كان لا مرفقة كذلك الامر ان كان ذاتا عاد البحث في اختصاصها بدون سائر الذات بصفة المرجحية وان لم يكن ذاتا كذلك أن صفة لذات في وجود البحث في اختصاص تلك الذات بها أما اذا جملنا لخصوصية ذاتنا وما به الاشتراك صفة تدفع الاشكال لان

قول المبتدئين أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس يورد عليهم لانهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا يوصف بالتماثل والاختلاف بيانه ان الذات هي لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر اذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر والمشتراك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر وليس وأنتم قلتم كل أمرين يشتر العقل العما فالما ان يكون المتصور منهما ما واحدا أولا يكون والحال ليس بأمر يشتر العقل اليه إشارة لا يكون الى غيره معه وأما دفع صاحب الكتاب الالتزام غير مشبهي الاحوال بأن الحال صفة سلبية لا يقتضي اشتراكا في أمر يتوفا بين الاحوال فليس بدافع عنهم لانهم يقولون بأن الحال سلب محض بل يقولون انه اوصف ليس بوجود ولا ممدوم مع انه ليس بحال فادا الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعلم لم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا واشترك الاحوال فيه وان يكونا غير مدركين بانفرادها لا يمكن كون عليهما بالتماثل والاختلاف وقد ظهر أن ذلك الدفع منهم لم يكن مقتضى لذلك البناء على نفسه

(١) أقول الاجتناس أو الفصول ليست بقصد دقيقات انما هي تصورات مفردة ولا يجب فيها لا يشتمل على الحكم مطابقة الخارج أن يكون مطابقا ولا فيك جهلا وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا اختلافها بل يعتبر فيماله أجناس وفصول ان يكون فيماله حيثيات يمكن له القول العقل الاجتناس والفصول منهما ولذلك لا يمان عن الواجب الوجود لا متناع أن يكون فيه حيثيتان وليس معنى الاشتراك الا أن يكون شيء واحد في الخارج موجودا في شيئين معا أو يوصف منه في كل واحد منهما أو خارجا عنهما أو متصفا به

(٢) أقول الذي اختاره بهد الفراغ من عقل المذاهب وهو ان الذات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا فلو أن يكون الحيوانية المشتركة بين الانسان وامرئيه لزم صحة انقلاب الانسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا جوابهم عما اختاره وأورده عليهم

المعين والقصد الى إيجاد النوع المعين بشرط بتصور تلك الماهية ثبت انه تعالى متصور له بعض الماهيات ولا شأن ان الماهيات لذواتها تلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام وتصور الملزوم به يلزم تصور اللازم فلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بلوازمها وأثارها فثبت انه تعالى علم

المسئلة الثالثة

أذكرت الفلاسفة كونه تعالى عالم بالجزئيات ولذا في ابطال قولهم وجوده الاول انه تعالى هو الفاعل لا بدان الحيوانات وفعالها يجب ان يكون عالمها وذلك يدل على كونه عالما بالجزئيات الثاني ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص ويجب تنزيه الله تعالى عن النقائص الثالث ان كون الماهية موصوفة بالقيود التي صارت لاجلها اشغافا مميذا واقعا في وقت معين من مملوات ذات الله تعالى اما بواسطة أو غير واسطة وعندهم ان العلم بالهالة يوجب العلم بالمعلوم فوجب من علمه تعالى بذاته علمه به هذه الجزئيات احصوا بأنه لو علم كون زيد مائة في هذا المكان ومخرج

الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد وما الاشياء المتساوية فلا يجوز زاختلافها في اللوازم (١)

تقسيم الموجودات

الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ماء - داه فان قيل الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود ويختلفها في الوجوب ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالوجود غير الوجوب ولا نادر كالتفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق واذا ثبت ان الوجود غير الوجوب فقول اما ان لا يكون بينهما ما ملزمة أو يكون والاول محال والابصح انفكاك كل واحد منهما - مع ان الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته واذا انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك لان الوجود محال اذ الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت والاشياء في الوجود مستلزما فن المحال ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والافكل موجود واجب هذا خلاف (٢) ولانه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته واجب بعلة فقبل هذا الوجوب وجوب آخر الى غير انهاء وهو محال (٣) ومحال أن يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفية فيكون مفتقرا اليه فلو كان الوجود مفتقرا اليه يلزم الدور وأنه محال ومحال ان يكون ما معلول علة لان تلك العلة اما أن تكون موصوفة به - او اوصفة له - او لا موصوفة ولا صفة والاول محال والا - كان ما ليس بموجود ولا واجب علة للوجوب

(١) أقول لهم ان يقولوا يلزم في الاجناس والفصول مثل ذلك بل في الاشخاص التي تحت نوع واحد فانك ان جمعت الفصول والمشخصات ذواتا والحيوان والانسان لوازم لما كانت الحيوانية والانسانية جزءا ماهية لانفسها فان اللوازم انما تلزم بعد تقدم الملزومات وانضاضا ذهب كثير من المتكلمين ان المختار ترجح أحدهم قدور به على الآخر لا مرجح فاذا يجوز ان الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من غير ترجح - هذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الا مع الوجود وايضا هم عرفت أنه لا مرجح هناك غاية ما في الباب انك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح أن يه - لم ويخبر عنه لزمهم - م القول بأن الذوات مشتركة والحق ان صحة أنه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لانفسها

(٢) أقول لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطئ لزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع كون كل موجود مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يدل عليه بالانفكاك والاعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها الشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشى وسائر الانوار لا يقتضيه لانه يكون النور بين نورها وبين سائر الانوار بالتشكيك

(٣) أقول لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق أن الوجوب والامكان والامتناع أمور معقولة تحتمل في العقل من اسناد التصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معلولات للعقل لشرط الاسناد المذكور وليس بموجودات في الخارج حتى تكون علة للامور التي يستند اليها أو معلولاتها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج وهو كونه بحيث اذا عقله عاقل مستند الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول وهو الوجوب

ريد عن هذا - هذا الممكن ان يبقى ذلك العلم فهو الجهل وان لم يبق فهو التغير والجواب لم لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء فعند حصول كل واحد من الاحوال تقتضي ذاته المخصوصة العلم بذلك الاحوال

المسئلة الرابعة

انه تعالى عالم بكل المعلومات لانه تعالى حي والحي لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات والموجب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة اما غير واسطة أو بواسطة واذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات فلما اقتضى العلم ببعض وجب ان يقتضى العلم بالكل وهو المطلوب

المسئلة الخامسة

انه تعالى قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان المصحح للتدورية هو الجواز لان الرفض ناهي في اما الوجوب أو الامتناع وهما نعمان من التدورية والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات فالاجابة صح في البعض ان يكون مقدورا لله تعالى قائم في جميع الجائزات وعند

والوجود انكن كون ميس بوجوده ولا واجب عليه لا وجوب والوجود محال لان ميس بوجوده
فهو معدوم فكون المعدوم على الوجود والوجود لازم كون الوجود معدوما لولا
وهو محال على ما تقدم والثاني محال والاعاد الاشكال في كيفية ذلك اللازم والثالث محال
لانه يلزم ان يكون الموجد والواجب لذاته مفتقرا الى علة منفصلة وهذا خلاف (١) لا يقال للوجوب
سبب لاننا نقول انه يتأكد الوجود به والشئ لا يتأكد بنفسه ولا انه يقتضي اللازم جوب بالذي هو عديم
لما كونه محمولا على عدمه فيكون وجوديا مالم لا كونه سببا لكن يستحيل ان يكون المقتضى
للوجود هو الوجوب لامتناع كون المعدوم مقتضا لما لا وجود ولا باعكس والا كان كل موجود واجبا
والجواب انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم (٢) خواص
الواجب لذاته وهي عشرة (٣) **المسألة الأولى** لا يكون واجب لذاته واخره مالا ان ما بالغير يرتفع
بارتفاع الغير وبالدان لا يرتفع بارتفاع الغير والجميع بينهما محال **المسألة الثانية** الواجب لذاته
لا يتركب عن غيره لان كل مركب يحتاج الى حركته وجزؤه غيره وكل مركب يحتاج الى غيره ممكن لذاته ولا
شئ من الممكن لذاته واجب لذاته **المسألة الثالثة** الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره ولا يمكن بينه
وبين الجزاء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير (٣) **المسألة الرابعة** الواجب لذاته
لا يكون وجوده زائدا على ماهيته لان ذلك الوجود ان كان مستقنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها
وان لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان غير تلك الماهية كان
الواجب لذاته واجبا فغيره وان كان تلك الماهية فهي حال ايجابها لذلك الوجوب اما ان تكون موجودة
اولا تكون والاول محال لانها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وان
كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول يلزم التمسك
وان لم يكن موجودا فهو محال لان الوجود زائدا كون المعدوم مؤثرا في الوجود بل كنا الاستدلال

(١) أقول هذا كله نعم يلزم على تقدير كون الوجوب وجودا والوجوب وجودين في الخارج متباينين
وذلك محال

(٢) أقول اذا كان الوجوب سببا لا يلزم منه ان يكون مقتضا للوجود وان السبب هو سبب شئ عن
شئ او سبب الشئ عن الوجود لا يكون حل المعدوم عليه وأما ان كان الوجوب والواجب وجوب شيئين
يعني يقتضيان جميع الاحتمالات والوجود والمعدوم كذلك وكان المعدوم محمولا على اللازم وجوب لا يلزم
ان يكون الوجود محمولا على الوجوب حلا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب معدوما
ايضا فان الممكن العام والممتنع يقتضيان الوجه المذكور والممتنع عديم فلا يجب ان يكون كل ما هو
ممكنا بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه عديم وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب
في مواضع رفيعة غاط فاحش على ما بين وعلى ان الشئ من امع النقيض وشرايطه المذكورة في
أكثر كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سببا يستحيل ان يكون المقتضى للوجود هو الوجوب
لامتناع كون المعدوم مقتضا لما لم يثبت حمل السبب على ما وثبت من الامور السالبة يقتضي أمرا
وجوديا كما ينبغي بانه حكم بان هذا الاعتراضات مبني على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح
(٣) أقول لا أدري أي شئ يعني هذا لانه فان الواجب له علاقه بالماهية واما بغيره فغيره وان ارد
بالتركيب لا يقتضي الى افعلى مثل فو اما الوجودات ما مرها والواجب لاطلاق الشامل للواجب
بالذات وبالعبره وجوه وان اراد ان يكون بينهما وبين غيره من وافعال تلك المنزجات محال عليه
لانه لا يفعل عن غيره

الاستواء في المقتضى يجب
الاستواء في الاثر وجوب
استواء جميع الممكنات في
صحة مقدورية الله تعالى
والمقتضى لنفسه ولتلك
القادرية هو ذاته المخصوصة
ليس بان تقتضى ذاته
حصول القدرة على البعض
بأولى من البعض الآخر
فوجب كونه تعالى قادرا على
جميع الممكنات
المسألة السادسة
جميع الممكنات واحدة
بقدرته الله تعالى وبذلك عليه
وحدوه الاول اما قد دللنا
على ان كل ممكن يفرض
فان الله تعالى قادر عليه
ومستقل بالجماد ولو فرضنا
حصول سبب آخر يقتضى
ايجاده في ذلك فاجتمع على
ذلك الاثر الواحد دليمان
مستقلان وذلك محال من
وجهين أحدهما ان قدرة
الله تعالى افعلى من ذلك
لاخر فاندفاع ذلك الآخر
بقدرته الله تعالى أولى من
اندفاع قدرة الله تعالى بذلك
الاخر والثاني انه امان
بكون كل واحد منهما
مؤثرا في الآخر ولا يكون واحد
منهما مؤثرا في الآخر أو يكون
اثره في أحد هاتين اثنا
ولا دل باطل لان الاثر مع
الاثر انما يكون واجب
لوقوع ما يجب وقوعه

بفاعلية الله تعالى على وجوده ولأن تأثير المعلوم في الموجد باطل بالبدية لاعتراض لما يجوز
أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول
العدم فيها لأن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وهذا كما قالوا في الممكن فإن ماهيته
قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر أو وقوع التسلسل ولم يلزم أيضا أن يكون المقابل للوجود معدوما
واللزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجودا معدوما معاً الذي يدل على أن وجود واجب
الوجود زائد على ماهيته أن وجوده معلوم وماهية غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم (١) **مسئلة**
الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوده زائداً عليه أو لا يكون زائداً فإن كان الوجوب مستقبعاً للوجود
لـ كان الفرع أصلاً للأصل وهو محال وإن كان تابعاً لزم أن يكون ممكناً لذاته واجباً بغيره فيكون الوجوب
بالذات ممكناً بالذات فيكون الواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً لذاته وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب
يكون لوجوب مؤثر على هذا التقدير قبل هذا الوجوب وجوب آخر إلى غاية ولزم التسلسل
وهو محال فغرض بان الوجوب والامتناع كصفات لانتساب الموضع وعات إلى المحمولات فهي
لا محالة متغيرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لها (٢) **مسئلة** الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً
بين اثنين والالكان هو متغير الماهية بمقتضى كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركباً
عن مابه الاشتراك ومابه الامتياز فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولاً عنه منفصلة
هذا خلف وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزمته الهوية للوجوب كان الوجوب معاً لول الغير هذا
خلف وإن كان الوجوب مستلزماً لتلك الهوية في كل واجب هو هو معاً ليس هو لم يكن واجباً فقل
عليه بناء على كون الوجود وصفاً ثبوته وهو باطل والالكان داخل في الماهية أو خارجاً
وكلاهما باطلان على ما تقدم ولأنه لو كان ثبوتهما الالكان مساوياً في الثبوت كسائر الماهيات ومحالاً لها
في خصوصيته فوجوده غير ماهيته فانتصاف ماهيته بوجوده أن كان واجباً كان للوجوب وجوب
آخر إلى غير النهاية وإن لم يكن واجباً كان ممكناً والواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً هذا خلف وأيضاً فهو

(١) أقول هذا الاعتراض هو مذموم الذي يدعيه في سائر كتبه ولا شأن للماهية من حيث هي
هي علة لصفة معقولة لها كما أن ماهية الاثنين علة لزوجيتهما أما كونه من حيث هي هي علة لوجودها
لوجود فمحال لأن بدية العقل حاكمة بوجوب كون ماهية لوجودها وجوباً مساوياً في قبول
الوجود فإن قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً ولا فيحصل له ماهو حاصل له وأما الاستدلال
على كون وجوده زائداً على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهية غير معلومة فغير صحيح لأن وجوده
المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم
هو وجوده الخاص بالخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن أن يحمل على غيره والدليل على استحالة كون
وجوده زائداً على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجهه فإن كل كثرة محتاجة إلى مبادئ فبدأ
المبادئ لا يكون فيه كثر بوجهه من الوجوه أصلاً

(٢) أقول جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة مبني على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً
لواجب وقد مر بيان ماهو الحق فيه واعتبر ما أورده في المعارضة فإن وجوب القضايا لا يكون جزءاً من
مجمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عملية لا انتساباً لمجولاتها إلى موضوعاتها والكيفية العقلية
لا تكون مستتعبة للامور الخارجية بل تكون تابعاً لها ولا يلزم من كونها ذاتاً بمكنة كون ما يتعلق
به من الامور الخارجية ممكناً وفي عبارة صاحب الكتاب سهو أن الواجب أن يقول كيفيتان لا انتساب
المحمولات إلى الموضوعات

استثنى عن غيره فكونه
مع هذا يغني عن ذلك
وكونه مع ذلك يغني عن
هذا يلزم انقطاعه عنهما
معاً حال استناده إليهما معاً
وهو محال والثاني أيضاً
باطل لأن امتناع وقوعه
بأحداهما محال بوقوعه
بالثاني وبالضد فلا يمنع
وقوعهما معاً والزم وقوعه
بهما معاً وهو محال والثالث
أيضاً باطل لأنه لما كان كل
واحد منهما ماسياً مستقلاً
لم يكن وقوعه بأحدهما باوياً
من وقوعه بالآخر ولا يمكن
أن يقال أن أحدهما أقوى
لأنه لو صح هذا كان الوقوع
بقدرته الله تعالى أولى لأنها
أقوى وأيضاً فافعل الواحد
لا يقبل القسمة والبعضية
فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت
أيضاً فامتنع أن يقال أن
أحدهما أقوى

المسئلة السابعة

صانع العالم حي لانا قد دللنا
على أنه قادر عالم ولا معنى
للحي إلا الذي يصح أن يقدر
ويعلم وهذه الصحة معناها
نفي الامتناع ومع لزم أن
الامتناع صفة عدمية
فنفياً يكون نفياً للنفي
فيكون ثبوتاً فكونه تعالى
حي صفة ثابتة

المسئلة الثامنة

أنه تعالى مر يد لانا أيضاً

بناءه على كون التعيين وصفاً. ونمازاً. وهو باطل على ما سيأتي ان شاء الله تعالى. وأيضاً فهو معارض بما
أن واجب الوجود مساو للمعنى في الوجودية. ومخالف له في الوجوب. فوجوده ووجوبه متغايران
ويعدو لنفسه. سيم المذكور في أول الباب وقد عرفت هناك أنه لا جواب الأقوالنا لوجوده مقول على
الواجب والممكن. لا لا. تترك اللفظي فقط. وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات
مقولا على الواجبين. لا لا. تترك اللفظي فقط (١) **مسألة** (١) وقوع افتراض الواجب على الواجب
بالذات والواجب بالغير. لا لا. تترك اللفظي والألفاظ بالذات مركب فيكون ممكناً. ولا الفاعل. مدر
المشترك. أن كان غنياً عن الغير. لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً للغير. هذا خلاف. وإن كان
مفتقراً لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنياً عن الغير. فيعورض بأن معنى الوجوب يمكن تقييده
إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير. ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة. ولما نزل أن
يسمى على أن الوجوب ليس وصفاً. فأنه يتألف من لو كان وصفاً. فأنه يوزن المكان. أما أن يكون مقولاً على
الواجب بالذات والواجب بالغير. لا لا. تترك المعنى أو بالاشتراك اللفظي. وهما باطلان على ما تقدم
فالوجوب ليس وصفاً. فأنه يتألف (٢) **مسألة** (٢) الواجب لذاته واجب من جميع جهاته. إذ لو فرضنا

(١) أقول أن لزوم التركيب من تقيد بكون الوجوب مشتركين اثنين كان الواجب أن يقتصر
على ذلك لأنه قد ثبت أن كل مركب ممكن ثم قوله به. وذلك فإننا نلزمنا الهووية الوجوب كان
الوجوب معلول الغير. هذا خلاف فيه. نظر لأن الخلاف لو كان الواجب معلول الغير لولا الوجوب
أما أن كانت هيته مستلزماً للوجوبه. وكان وجوبه محتاجاً إلى هوية. لم يلزم منه كون الهووية
معلولة للغير. بل يلزم منه كون الهووية غير واجبة بآفرادها. فأنه تكون واجبة لصفة
تقتضيها ذاتها. ولو قال في الأول الوجوب صفة هي غير واجبة بدون الموصوف بها. فيكون معلول الغير
حاصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير شوقي باطل على مذهبه. فإن تقييد اللازوم
المحمول عليه عدم فالوجوب يكون محمولاً عليه. قوله وإن لم يكن لوجوب واجبا كان ممكناً فالواجب
لذاته أولى أن يكون ممكناً إعادة الماضي وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساوياً للمعنى
في الوجود. قد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطئ والمهرب الذي هرب إليه أخيراً. إن
الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا بتبعيه من هذه الحيرة. فإنه من غاية التغير
لا يدري إلى أي شيء يندى كلامه. ولا إلى بالتناقض ولا الإلزام لا بالاحتجاج به من حيرة. وكان من
الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكمة الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولاً على اثنين. لأنه إما
أن يكون ذاتياً لهما. أو عرضياً لهما. أو ذاتياً لأحدهما عرضياً للآخر. فإن كان ذاته لهما. فالخصوصية
التي بها امتياز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلية في المعنى المشترك. والافتلاية يازفه وخارج
فيه يضاف إلى المعنى المشترك. فإن كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكناً من حيث هو
موجود ومماز عن الآخر. وإن كان في أحدهما فهو ممكن. وإن كان عرضياً لهما. أو لأحدهما. فهو
لا يكون واجباً. لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك. تترك فقط. لا نأبينا أن المعنى المشترك لا يوجد في
الخارج من حيث هو مشترك. تترك من غير تخصيص. بربل اشتراكه. فإن قيل التخصص سلبى وكل واحد
منه. مختص بأنه ليس الآخر قائماً. سلب الغير لا يخصه. سلب الآخر لا يخصه. سلب الغير لا يخصه. لا يكون كل
واحد هو. وهو سلب الغير فيكون ممكناً. كما يابى في هذا المطلوب

مسألة الثامنة (٣)
أنا إذا علمنا شيئاً ثم أبصرناه
وجدنا بين الحسنيين
تفرقة بديهية. وذلك يدل
على أن لا بصر والسمع
مغايران. لأنهم قد قوماً
لأنه في الرؤية الأناظر

(٢) أقول لا يلزم من كون الوجوب مشتركين بالذات والوجوب بالغير بكون الوجوب
بالذات لا يقتصر إلى فعل غير الذات. أما الوجوب بالغير. فيقتصر فعله إلى انضمام فعل الغير وإلى فعل
الوجوب. ثم لو كان الوجوب الذي هو أمر محتمل في الفعل عند استناد تصور إلى الوجوب. ودالحارجي

اتصافه بأمر ثبوتي أو سببي لا يكفي في تحققة ذاته المتوقف حصول ذلك الأمر له أو انتفاءه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنًا لذاته هـ. هذا خلف وهذه المحجة لا تنتمي إلا بنفي كون الإضافات أمورًا وجودية في الأعيان (١) **مسئلة** **الواجب** لذاته لا يصح عليه عدم اذ لو صح لكان وجوده متوقفاً على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات (٢) **مسئلة** **الواجب** لذاته يجوز أن تعرض له صفات تتلزمها ذاته فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي وإن كانت إذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة (٣)

(خواص الممكن لذاته)

مسئلة **الممكن** لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال فإن قيل انقول بالامكان متمنع من وجوه الاول ان وجود السواد مثلاً ما ان يكون عين كونه سواداً أو غير هـ فإن كان الاول كان قولك السواد يصح أن يكون موجوداً أو يصح أن يكون معدوماً

مركباً لم يلزم منه تركيب المسند اليه كلاً لا يلزم من كونه محتاجاً الى موصوف به كون الموصوف به محتاجاً الى غيره وأيضاً الامتناع أيضاً شـ تركيب الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب في المتمتع لذاته الذي يكون متمنعاً محضاً وقوله في الوجه الثاني القدر المشـ تركب ان كان غنياً عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضة للغير هذا خلف فيه نظر لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب والمعارضه التي أوردها محجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتي باطل

لما مر

(١) أقول هـ هذه المسئلة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة لانه يقتضي كون الواجب واجباً من جهة الفاعلية فيكون فعله قديماً والمتكلمون لا يسمون هـ.ذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح لان توقف أمر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب الاتوقف ذلك الأمر على غير الواجب والإضافات والسلبيات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بها فاذا ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير كما يكون مصدره مبدأ لا كما يكون الغير مصدره ومتأخره فان بين الاعتبارين فرقاً

(٢) أقول هـ واجب فيه أن يقال لا يصح عليه عدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود متمنع لذاته لا غير وتعليله بعدم توقف وجوده على عدمه سبب عدمه تعليل ماهية الشيء لذاته بعلته غير ذاته

(٣) أقول هـ هذا متمنع عنه هـ كمال لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحداً مصدره لا أكثر من واحد وقوله وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون الذات مع انها مع الوحدة لا تكون أيضاً واحدة ومع الصفات تكون كثيرة وهـ.ذا ليس مما ذهب اليه الحـ كمال ولا المتكلمون الا لشاعرة كما سيحى شرحه وقوله الوحدة حصة لتلك الهوية واذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة يجري مجرى قول من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه اثنين فان الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام الملك الهوي

الحدقة بسبب ارتسام صورة المصفر فيها ولا معنى للسمع الا تأثر الصمخ بسبب وصول موج الهواء اليه وهـ.ذا باطل لوجوه اما الاول فلان ترى نصف كرة العالم على غاية عظمها وانطباع العظيم في الصغير محال ولا نأثر الاطوال والعروض وارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر محال واما الثاني فلانا اذا سمعنا صوتاً علمنا جهته وذلك يدل على اننا أدركنا الصوت في الخارج ولانا نسمع كلام الانسان من وراء الجدار ولو كنا لا نسمع الكلام الا عند وصوله الينا وجب أن نسمع الحروف من وراء الجدار لان ذلك التوج لما وصل الى الجدار لم يبق على شكله الاول فيثبت بما ذكرنا أن الابصار والسمع نوعان من الادراك مغايران للعلم واذا ثبت هذا فنقول الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سمعاً بصيراً والعقل أيضاً يقوى ذلك لما ان هذين النوعين من الادراك من صفات الكمال ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات فوجب علمنا اثبات هذه الصفات الا أن يذكر انهم دلائل عقلياً يمنع

من اجزاء هذه الآيات
والاختصار على ظواهرها
واكن ذلك معارضة فمن
ادعاهما عليه البيان

المسئلة العاشرة

جميع الانبياء والرسل عليهم
السلام والسلام على كونه
تعالى متكلماً وانبيات
نبوة الانبياء لا تتوقف على
العلم بكونه تعالى متكلماً
وحيثئذ يتم هذا الدليل
ولان كونه تعالى آراء
ونادياً من صفات الجلال
ونعوت الكمال والعقل
يقضي انبائه الله تعالى

المسئلة الحادية عشر
في انبيات أنه تعالى عالم
وله علم ادم المهمات في
هذه المسئلة تبين محل
البحث فنقول انه من علم
شيأ فانه يحصل بين العالم
وبين المعلوم نسبة متخلفة
وتلك النسبة هي المصداق
بالشهور والعلم والادراك
فمن ندعى ان هذه النسبة
أمر زائد على الذات ومنهم
من قال ان العلم صفة
حقيقية تقتضي هذه

النسبة ومنهم من قال العلم
صفة حقيقية توجب حالة
أخرى وهي العالمية ثم ان
هذه العالمية توجب تلك
الصفة الخاصة والمتكلمون
يعنون هذه النسبة
بالعلم والاعلم فلا ندعى

جار يا مجرى قوله الوجود يصح أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً لكن قوله لا يصح أن يكون
موجوداً باطلاً لان الوجود الذي جعلناه موضوعاً والذي جعلناه محمولاً ان كان واحداً كان ذلك
إضافة للشيء الى نفسه بالامكان وهو محال وان لم يكن واحداً لم يكن شيئاً لولا عدم وجود امر
وأما قولنا الوجود يصح أن يكون معدوماً باطلاً أيضاً لانه اذا حكم على أمر بانه يصح انصافه بأمر
آخر فذلك يدعى إمكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجودية لا بهـ قل تقررهما مع الوجودية
فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بمحملة الوجود نفس الوجود وان كان الحق هو الثاني كان قولنا
السواد يمكن أن يكون موجوداً بر جميع حاصله الى أن المعدوم يمكن أن يصح موصوفاً بالوجود وذلك
محال على مائة معدوم ولانه اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهية
والعدم وصفية الماهية بالوجود وأي واحد من هذه الثلاثة ترض الامكان وصفه فذلك الموصوف
بالامكان اما أن يكون مفرداً أو مركباً فان كان المحكوم عليه بالامكان ير جميع الى تلك الماهية المفردة
امكان معنى الحكم عليه بالامكان ان تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون
فيعود الى التمسيم الاول الذي أبطلناه وان كان مركباً أعاد الكلام في أن الامكان صفة لكل واحد
من أجزائه أو بعض أجزائه على ما تقدم (١) وثانيه بأن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجوداً أو
معدوماً فان كان موجوداً فهو محل الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذ
امتنع حصول العدم امتنع حصول الامكان الوجود والعدم وان كان معدوماً فهو محل العدم لا يقبل
لوجود فلا يصح حصول الامكان الوجود والعدم واذ استحالة الخلوعن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما
نافياً للامكان كان القول بالامكان محالاً لا يمكن تقرر بهذا السؤال من وجه آخر وهو أن الممكن اما
أن يكون قد حضر معه بسبب وجوده أو لم يحضر وبالتقدير الاول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع فيكون
القول بالامكان ممتنعاً (٢) وثالثها وهو أن الشيء لو كان كمالاً كان امكناً اما أن يكون وصفاً عدمياً

(١) أقول هذه الاشكال لو أضافه الى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان البقي وذلك لان
انفائل يكون الوجود عين الماهية يريد به قوله السواد يصح أن يكون موجوداً أو لا يصح أن يكون معدوماً
اذ من الممكن أن يحدث مسمى بعد حدوثه سواداً ويصح أن السواد ينعدم مطلقاً وأما عند من يقول
بنعابر السواد الوجود فليس يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن أن يصح موصوفاً بالوجود وهو
معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأن الماهية موحدة لا تكون موجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث هو موجود لا يكون معدوماً وقوله المعدوم يمكن أن يصح موصوفاً
بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها الوجودية ويحدث به لها صفة
الوجود وان السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التي لا بهر معناه وجوداً لا عدم يمكن أن يتضاف
لها صفة الوجود ومافي الكلام خبط ظاهر

(٢) أقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون وجوداً أو معدوماً ليست
بخاصة إن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون مع الوجود أو مع العدم ويدور تسم
آخر وهو ان لا يكون مع أحدهما وأما قوله فان كان موجوداً فهو محل الوجود لا يقبل العدم قال
له هذا لم أمان في غير ذلك المحال ولم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية أمحال الوجود أو حال العدم
لان هذه ذين المتعلقين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لا يمتنع وهذا لا يتبع امتناع
لا في بشرط المحمول وفي التقرر الثاني الذي قال فيه أن الممكن اما أن يكون قد حضر معه بسبب وجوده
أو لم يحضر أيضاً به خيال لان لم يحضر محتمل أن يحضر معه لم يحضر بسبب وجوده أو لم يحضر بسبب

الاثبوت هـ هذه النسبة
والذي يدل على كون هذه
النسبة زائدة على الذات
وجوه الاول انما بعد العلم
بذات محتاج الى دليل
متفصل في اثبات كونه
قادرا عالما والمعلوم مغاير
لما هو غير المعلوم الثاني ان
العلم نسبة مخصوصة
والقدرة نسبة أخرى
مخصوصة وأما الذات فهو
موجود قائم بالنفس
ليس من قبيل النسب
والاضافات فوجب التغاير
الثالث انه لو كان العلم
نفس القدرة امكان كل
ما كان معلوما كان
مقدورا وهو باطل لان
الواجب والمتنع معلومان
وغير مقدورين الرابع انا
اذا قلنا الذات ثم قلنا الذات
عالمه فاننا نترك بالضرورة
التفرقة بين ذلك التصور
وبين ذلك التصديق وذلك
يوجب التغاير احتجوا
بأن لو كان الله تعالى علم
امكان علمه متعاقبا بعين
ما يتعاقب به علمنا فوجب
تماثل العلمين فيلزم اما
قدومهما معا أو حدوثهما
معاً قلنا ينتقض بالوجود
فانه من حيث أنه وجود
مفهوم واحد ثم ان وجود
الله تعالى قديم ووجودنا
حادث وقالت الفلاسفة لو

أو وجوديا والاول باطل لانه نقيض للامكان الذي يصح جملة على المعدوم والمحمول على المعدوم معدوم
فيكون الامكان ثبوتيا ضرورة كون أحد النقيضين وجوديا والثاني باطل لانه لو كان ثبوتيا
لزم المحال من وجهين الاول انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لاساثر الموجودات في أصل الثبوت ومخالفًا
لهما في خصوصية ماهيته المسماة بالامكان فيكون ثبوتها زائدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده
ان كان واجبا لذاته كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الامكان والموصوف بالوجود
موجود فالامكان موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الامكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجبا
لذاته كان أولى أن يكون واجبا لذاته فالامكان لذاته واجب لذاته هـ هذا خلف واما ان كان اتصاف
ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان لا لامكان امكان آخر ولزم أن يكون امكان الامكان زائدا
عليه ولزم التسلسل (١) والثاني ان المحدث قبل وجوده يمكن لذاته فلو كان الامكان صفة موجودة
امكان الشيء حال عدمه موصوفا بصفة موجودة وذلك محال (٢) لا يقال الجواب عن الاشكال الاول
ان ذلك انما يتوجه على من يقول الشيء حال وجوده يمكن الوجود أو حال عدمه يمكن عدمه اما من
يقول حال وجوده يمكن أن يصير معدوما في الزمان الثاني لا يلزم هـ هذا الاشكال وعن الثاني أنه
لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودا تغير قابلية لعدم صدق قولنا الماهية التي هي
أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة لعدم وعن الثالث أن الامكان وصف ثابت في الذهن لا يتحقق
له في الخارج وعلى هـ هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم لاننا نجيب عن الاول من وجهين الاول أن القول
بالامكان الاستقبالي محال لاننا اذا حكمنا على الموجود في الحال بأنه يمكن أن يعدم في الاستقبال فاما

وجوده ولما يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر أن الخلال في هـ هذا الكلام كان سبب ان
القسم لم تكن مستوفاة

(١) أقول اما في قوله في ابطال كثير الامكان عدميا فما تبين حاله وقوله في الوجه الاول من ابطال كونه
ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان وكان لا لامكان امكان آخر ولزم
التسلسل ليس بحق لان الامكان أمر عقلي فحما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان
امكان وانقطع عند انقطاع اعتباره وههنا ذكرته ينبغي ان تحصل وهو ان كون الشيء معقولا ينظر فيه
العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعامل لا ينظر فيه حيث ينظر في ماهية آلة للعقل بل انما
ينظر به مثلا العقل يعقل السماء ولا يحكم عليها يحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء
وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة أي جعلها معقولا منظورا اليها لا آلة في النظر الى غيرها
وجدناها عرضا موجودا في محل هو عقله يمكن الوجود وهذا الامكان هو كآلة للعقل بها يعرف حال
الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا أو غير موجود أو
جوهر أو عرضا أو واجبا أو ممكنا ثم ان نظر في وجوده أو امكانه أو وجوده أو جوهرية أو عرضية
لم يكن بذلك الاعتبار امكانا شيئا بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهية
واذا اقرر هذا فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا أو غير موجود وممكنا أو غير ممكن
واذا اوصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر فيحقق هذا حتى ينكشف جملة
اعتراضات هـ هذا الفاضل على الامكان وعلى أمثاله وتزول الحيرة الذي عرضت له وتعرض لمن

تتبع مقالته

(٢) قد مر ان الامكان صفة للتصور المسند الى الوجود الخارج عن الشيء حال عدمه يكون متصورا
فيكون موصوفا بالامكان

جاءت له صفة المكان
تلك الصفة مفتقرة الى
تلك الذات فتكون ممكنة
ولا بد لها من مؤثر وذلك
المؤثر هو تلك الذات
والقابل أيضا هو تلك
الذات فالشيء الواحد
يكون قابلا وفاعلا معا وهو
محال والجواب أن هذا
يشكل بلوازم الماهيات
مثل فردية الثلاثة وزوجية
الاربعة فان فاعلا وقابلا
ليس الا تلك الماهيات
(المسئلة الثانية عشر)
هذه النسبة المخصوصة
والاضافات المخصوصة
المسمية بالقدرة وبالعلم
لاشأنها أمور غير قائمة
بأنفسها بل مالم توجد ذات
قائمة بنفسها تكون هذه
المفهومات صفات لها
فانه يمتنع وجودها اذا
ثبت هذا فنقول انها
مفتقرة الى الغير فتكون
ممكنة لذواتها فلا بد لها
من مؤثر ولا مؤثر الا ذات
الله تعالى فتكون تلك
الذات المخصوصة موجبة
لهذه النسب والاضافات
ثم لا يمتنع في العقل أن
تكون تلك الذات موجبة
لها ابتداء ولا يمتنع أن
تكون تلك الذات موجبة
اصفات أخرى حقيعية
أو احتمالية ثم إن تلك

أن يقال امكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال أو يقال امكان العدم الاستقبالي لا يحصل
الا في الاستقبال والاول محال لان العدم في الاستقبال من حيث انه في الاستقبال موقوف على
حصول الاستقبال وحصول الاستقبال محال في الحال فحصول العدم الاستقبالي من حيث انه عدم
استقبالي موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال فالعدم الاستقبالي يمتنع
حضوره في الحال واذا استحتم حصول العدم الاستقبالي في الحال لا يمكن حصوله الا في الاستقبال كان
امكان حصوله حاصلا في الاستقبال لا في الحال فان قلت انه وان كان بهذا الشرط يمتنع الحصول في
الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال ونحن انما نفتناه هذا الامكان بالنسبة الى الاستقبال (ثالث) الامكان
نسبة والنسبة لا توجد الا بعد وجود المتبئين فالامكان بالنسبة الى الاستقبال لا يوجد الا عند وجود
الاستقبال فحصوله بل محال وأما الثاني ودون يقال امكان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند
حضور الاستقبال فهو محال أيضا اذ كان ذلك حكما لا مكانا على الشيء بالنسبة الى زمانه الحاضر
لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا وبذلك يكون اول الاشكال الثاني وان سلمنا الامكان الاستقبالي
لكن الاشكال المذكور لا يدفع لان قولنا انه في الحال يمكن أن يصير معدوم في الاستقبال يقتضي
امكان صيرورة هو بغيره محكوما عليه بالعدم ولو كانت هي بغيره عين الوجود امكان ذلك حكما باتصال
الوجود بالعدم فيه والاشكال المذكور (١) وعن السؤال الثاني أن شرط كون الشيء قابلا لشيء
كون القابل خاليا عما ياتي في المقول فاذا كان وجود الماهية وعدمها يتاثيران الامكان والماهية لا تخفى
عنه اذ قد امتنع وجودها عما ياتي في الامكان يمتنع اتاثيرها بالامكان (٢) وعن الثالث أن حكم الذهن
بالامكان ان يكون مطابقا للحكم كونه عليه أولا يكون فان لم يكن مطابقا كل جهلا وكان حاصله له أن
الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيعود
الاشكال المذكور في انه ثبوت في أوعدي ولان امكان الشيء وصف للشيء والذهني شيء آخر فباير
للشيء المحكوم عليه بالامكان وصف للشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء الا أن يقال ان المراد من
توأمنا امكان الشيء أمر حاصل في الذهن أن العلم بالامكان حاصل في الذهن وهذا حق
لكنه لا يدفع السؤال لان البحث واقع عن نفس الامكان لا عن العلم بالامكان (٣)
والجواب ان كون الماهيات المتغيرة ممكنة لا ضرورة في الشيء كذا في الضروريات لا يستحق الجواب

(١) أقول تصور الاستقبال في الحال معقول والماهية لا من حيث هي موجودة أو غير موجودة مستندة
الى لوجود الخارج في الاستقبال أو الى عدمه استندة بضرورة التعقل والامكان الاستثنائي هو الذي
يلحق ذلك المنصور عند ذلك الاسناد والنظر في ان امكان العدم يحصل في الحال أو في الاستقبال ليس
نظرا في الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه انه من حيث صورته في العقل وهو حاصل في وقت التعقل
من حيث هي صورة عقابية ومنه ليق بالاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه محال وأما ان الامكان
نسبة افتراضية لا يتحقق الا عند تحقق المتبئين فقد ظهر ان منتهى حاصل في التصور متعلق بالاستقبال
وأما قوله في الوجه الثاني لا مكان الامكان الاستقبالي ان كان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند
حصول الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال وما
في كلامه معلوم الفساد عامر

(٢) أقول الماهية لا تخفى عن الوجود أو العدم في الخارج أما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما والامكان
صفة لها من حيث هي كذلك مستندة الى الوجود أو الى العدم
(٣) أقول قد مر ان المطابقة أين تقع وبرأين لا تعبر وتصور الامكان ليس يحكم حتى يطابق فيه

الصفات توجب هذه النسب والاضافات وعقول البشر قاصرة عن الوصول الى هذه المضائق

المسئلة الثالثة عشر قالت المعتزلة ان الله تعالى يريد بارادة حادثة لافي محل وهذا عندنا باطل لوجوه الاول ان تلك الارادة لو كانت حادثة لما أمكن احداثها الابارادة أخرى ولزم التسلسل وهو محال الثاني أن تلك الارادة اذا وجدت لافي محل وذات الله تعالى قابلة للصفة المريدية وسائر الاحياء يقبلون هذه المريدية فلم تكن تلك الارادة بايجاب المريدية تعالى أولى من ايجاب المريدية لغير الله تعالى وعند هذا يلزم توافقي جميع الاحياء في صفة المريدية وهو محال وایس لهم أن يقولوا ان اختصاصها بالله أولى لانه تعالى لافي محل وهذه الارادة أيضا لافي محل فهذه المناسبة هناك أتم لاننا نقول كونه تعالى لافي محل فله عدمي فلا يصلح للتأثير في هذا الترجيح الثالث أن تلك الارادة لما أوجبت المريدية لله تعالى فقد حدث لله تعالى صفة المريدية لئلا نقاد دللنا

كما في شبه السوفسطائية (١) **مسئلة** الممكن لا يوجب عدم الاسباب منفصل لانهما لما استويا بالنسبة اليه استحتمال التر جيع الانفصل فان قيل قولكم لما استويا بالمتنع المتر جيع الار جيع ان ادعيت انه أمر بدیهی فهو ممنوع فانما لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية أظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاول وعند قيام احتمال المقيض لا يبقى اليقين التام فان ادعيت أنه برهاني فأين البرهان سلمنا صحة ما ذكرته لكنه معارض بأمور أولها لو افتقر الممكن الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما أن تكون وصفا موهوبا أو لا تكون والقسمان باطلان فانقول بالمؤثرية باطل وانما قلنا انه يستحيل أن يكون ثبوتيا لان ثبوتيه اما في الذهن فقط أو فيه وفي الخارج والاول باطل لان الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جهل كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون في نفسه كذلك فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشيء في نفسه مؤثرا ولان كون الشيء مؤثرا في غيره صفة لذلك الشيء وكانت حاصلة قبل الاذهان وصفة الشيء يستحيل قيامه بغيره الا أن يقال الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثر لكن ذلك لا يقدّم وأما الثاني وهو أن يكون له ثبوت في الخارج فهو إما أن يكون نفس المؤثر والاثرا أو أمر مغاير لهما والاول باطل لاننا ندعم ذات المؤثر وذات الاثر مع الشيء في كون ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله ولكن لا ندعم أن المؤثر فيه قدرة الله الا ببرهان منفصل والمعلوم مغاير للجهول ولان مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته ولان مؤثرية الشيء في الاثر نسبة بينهما والنسبة بين الشئيين تتوقف على وجود المنقسمين والمتوقف على الشيء مغاير له وإما ان كانت المؤثرية أمرا زائدا فهو إما أن يكون من العوارض المعارضة لذات المؤثر وإما أن لا يكون كذلك بل يكون موجودا قائما بنفسه لان كونه عارضا للشيء أخرجه عن قول وان كان الاول كان ممكنا لانه مفتقرا الى المؤثر فتؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال وبقي دير تسليمه فالحال لازم من وجه آخر لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا أمور امتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد متلوا بصاحبه لولم تكن بينه وبين متلوه غيره لكان ذلك محال لان تأثير المتلو في المتالي متوسط بينهما وقد كان لا متوسط هذا خلف وان كانت المؤثرية جوهر قائما بذاته فهو محال لان مؤثرية الشيء في الاثر نسبة بين الاثر والمؤثر والنسبة بين الشئيين لا يعقل أن يكون جوهر قائما بنفسه على تقدير التسليم فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك أو هما وعلى النقديرات يكون مؤثرية ذات المؤثرة في وجود الممكن زائدة عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لانها تنقيض الاثرية التي يصح حملها على العدم والمحمول على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية أمر ثبوتي ولان الشيء الذي لا يكون مؤثرا فصار مؤثرا فالمؤثرية حصلت بعد ان لم تكن فهي صفة وجودية ولا فيلجوز فيما اذا صارت الذات عامة بعد ان لم تكن أن لا يكون العلم أمرا وجوديا وذلك نهاية الجهل له فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية فاذا القول بالمؤثرية باطل وثانيها أن المؤثر اما أن يؤثر في الاثر حال وجود الوجود وان اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي كما مر والامكان من حيث هو قائم بالذهن ليس باسكان فمن حيث هو متعلق بمقتض لا بغير حصوله في الذهن ولا حصوله وهذا الخط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبار العقلية والامور الخارجية

(١) أقول قد أنصف ههنا في شبه هذا الشبه بتلك الشبه الا انه كان يجب ان يوردها هناك فان هذا الموضوع موضع التحقيق لا التشكيك

الاثر أو حال عدمه والاول باطل لا ستمالة اتحاد الموجد والثاني باطل لان حال عدمه لا أثر له ولا
 ولا تأثير له لان التأثير ان كان عين حصول الاثر عن الماثر فحيث لا أثر فلا تأثير وان كان مغايرا فالكل كلام
 فيها كالكل في الاول وثالثه ان الماثر اما ان يكون تأثيره في الماهية أو في الوجود أو في انضمام
 الماهية بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان كون السواد
 سوادا بالغير لزم أن لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهذا محال لان السواد يستحيل أن يصير
 غير السواد لا يقال نحن لانقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بأنه ليس بسواد بل نقول بغير
 السواد ولا ينبغي لنا انقول اذا قلنا في السواد فيه هذه قضية واحدة بكل قضية موضوع ومحمول لا محالة
 والموضوع لا بد من تقريره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو بغيره فاذ قلنا السواد في فلان موضوع
 هو السواد فلا بد أن يكون السواد متفراغا لذل الفناء وان كان الثاني هو السواد أيضا لزم أن يكون
 السواد متفراغا في هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متفراغا أو غير متفراغا
 وأما ان قيل الماثر أثر في الوجود فذلك محال والالزام أن لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك
 التأثير وهو محال على ما مر وأما الثالث وهو أن يقال الماثر أثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول
 أولا لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمرا وجوديا لانها بقية تدبر أن تكون أمرا وجوديا
 لم تكن جوهر قائما بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية به ازايدة عليه ولزم التسلسل
 واذ لم تكن الموصوفية أمرا ثبويا استحالة جعلها اثرا لاثرا أصلا ثم تقدير أن تكون أمرا ثبويا استحالة
 اعتقادها الى الماثر لان الماثر اما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده وهو بداهة التقسيم المتقدمة واذ ثبت أنه
 لا يجوز أن تداد الماهية والوجود وانتساب أحدهما الى الآخر الى الماثر كانت الموصوفية بالوجود
 غنية عن الماثر فثبت أن القول بان تأثير باطل ورابعها أنه لو افترق ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر
 الى المراجع لا يفتقر رجحان الماثر على الوجود الى المراجع لكن ذلك محال لان المراجع مؤثر في الماثر
 والماثر لا بد له من اثر والعدم في محض فيستحيل أن ينادى الى الماثر فان قلت علته العدم عدم العلة قلت
 هذا خطأ لأنه العلة ما قضية لا لعلية التي هي عدم فالعلة ثبوتية فالموصوفية ثابتة والافعال معدوم
 موصوف بالوجود وهو محال ولان العدم لا يتميز به ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعله علة
 والبعض مع الوجود والجواب ان تلك القضية تبديلية والتفاوت بينهما وبين سائر البديهييات محال في
 العقل وان حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب له وجود ذلك الوجوب لما حصل به وان لم يكن كان
 وصفا وجوديا وبسبب عدمي موصوفا موجد او ليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من
 شئ آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة الى ذلك الممكن وذلك هو الاثر (أما المعارضة الاولى)
 فدفوعة لان ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كالتوقيه بل لو كنت أنا موجد في
 هذه الساعة كان كوني فيها اما أن يكون عدما وهو محال لانه نقيض الوجود فيكون فيكون عدما ونقيض
 العدم ثبوت أو يكون ثبويا وهو اما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عند عدمها لا يبقى حصوله في تلك
 الساعة أو زائدا عليه فيكون ذلك الزائد خاصا لا في تلك الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله
 في هذه الساعة ينضم الى هذه الاقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر
 أن هذا التقسيم مبطل للبديهييات (وأما المعارضة الثانية) فهي كذلك أيضا لانه أضافت فان كان في
 محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث والتقسيم الذي ذكرتموه يدفعه لانه يقال ان حدث هذا الصوت
 مثلا فانما يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه فانه حدث حال عدمه وجوده حدث وجوده أو وجود
 وان حدث حال عدمه فدفوعه عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل اضطرورات (وأما المعارضة

على أن حدوث الصفة
 في ذات الله تعالى محال
 المسئلة الرابعة عشر
 قال قوم من فقهاء مشاوية
 المهر صفة الخلق مغايرة
 اصفة القدرة وقال الاكثرون
 ليس كذلك لئلا يجرده
 الاولان صفة القدرة
 صفة مؤثرة على سبيل الصحة
 وصفة الخلق ان كانت
 مؤثرة على سبيل الصحة
 أيضا كانت هذه الصفة
 غير صفة القدرة وان كانت
 مؤثرة على سبيل الوجوب
 لزم كونه تعالى مؤثرا
 بالاجباب لا باختيار وذلك
 باطل وأيضا فهو لا يكون
 موصوفا بالقدرة يلزم ان
 يكون تأثيره على سبيل
 الصحة ولكن كونه موصوفا
 بهذه الصفة يلزم ان يكون
 تأثيره على سبيل الوجوب
 فيلزم ان يكون الماثر الواحد
 مؤثرا على سبيل الصحة وعلى
 سبيل الوجوب معا وهو محال
 وأيضا ان كانت القدرة
 صالحة للتأثير لم يمنع وقوع
 المخلوقات بالقدرة وحدها
 لا يمكن الاستدلال بحدوث
 المخلوقات على هذه الصفة
 وان لم تكن القدرة صالحة
 للتأثير وجب ان لا تكون
 القدرة تدرية وهو محال
 وأيضا هذا الخلق ان كان
 قد يما لزم من قدمه قدم

الثالثة) فهي أيضا كذلك لانه يقال له ان حدث هذا الصوت اذ كان الحادث أما الماهية أو الوجود أو موضوعية الماهية بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وان كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجود وجودا وكذا الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبدهييات وهما الاشكال وهوان للاعداد حين في البدهييات أن يقولوا لما عجزتم عن القدرح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان نتيجته باطله لزم منه تطرق القدرح الى البدهييات (وأما المعارضة الرابعة) فدعوة لان عدم نفى محض فيستحيل وصفه بالرسمان فلا جرم لا يفتقر الى مرجح (١) بمسئلة الممكن لذاته لا يجوز ان يكون

(١) أقول التفاوت بين قولنا رجع أحد المتساويين يكون لمرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون تعيينا ناهيا ليس يصحح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون المحكم اما في المحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر هو ايضا في الجواب وأما إقامة برهانه على ذلك المحكم الضروري فليس بشئ لان وجوب الممكن المقضى لوجود الموصوف به لا يمكن ان يكون قائما بؤثره لانه وصف للممكن و وصف الشئ يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر ان كان لا بد منه فهو واجب الوجود والمحتمل ان ذلك الوجود امرعة الى كسائر الصفات ويكون قائما بالنسبة لصورته الممكن عند المحكم بحجوده وأقول من رأى ان البرهان الذي أقامه مبنى على حكم هو قوله الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا القضية لا يصحح المحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفي قولنا ترجح أحد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه هو وجوده ولكن بعبارة أخرى فاذا البرهان الذي أقامه مبنى على ما يقتضيه المحكم البدهي المذكور الذي عدل عنه الى ذلك البرهان فموضح من ذلك ان ذلك البرهان فسد لانه غير محتاج اليه * وأما المعارضة الاولى فالمؤثرية المذكورة فيها أمراضا فيثبت في العقل عند تعقل صدور الامر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافيات وعدم مطابقة للخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم بثبوتية في الخارج ولم يثبت في الخارج اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي يمثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا على ما أو رده في مثاله وعدم مطابقة لا يقتضي أيضا ان لا يكون شئ مؤثرا أصلا كما قال بل اذا حكم بثبوتية في العقل فقط فمطابقة بثبوتية في العقل دون الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الاذهان وصفة الشئ يستحيل قيامها بغيره بخوابه ان كون الشئ بحيث لو عطفه عاقل حصل لعقله اضافة لذلك الشئ الى غيره والحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل وأما قوله الآن يقال الوجود في الالهي هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد ما تقدم فبحجابه الصحيح ان المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونها ثابتة بين في العقل لا ما أحال عليه فيماتة دم والقول في باقي كلامه في فساد كون المؤثرية بثبوتية ظاهرة ذكرنا وأما حجة على ان المؤثرية ثابتة لانها انقضت الا لا مؤثرية فقدم بيان فسادها واسم دلالة بتجدد المؤثرية على كونها بثبوتية لا يقتضي كونها بثبوتية الا في العقل كما في سائر الاضافات وقوله في الجواب ان مثل هذه التقسيمات مبطل للبدهييات كما اذا قيل كوني في هذه الساعة اما ان يكون ثابتا أو لا يكون الى آخر كلامه ليس كما قاله لان الكون في الزمان امرعة الى يعرض لانه يكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به ونعني كون المتكون بحيث يتلخ ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا ينسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البدهييات * وأما المعارضة الثانية فسميتها بتأثير بانه يحصل اما في حال وجود لا اثر أو في حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك لانه ان أراد بحال وجود لا اثر زمان وجوده فليس بمستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها تكون هذه الصفة وان أراد به تغايرته المؤثر للأثر

المخلوق وان كان محدثا افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل واحتج القائلون باثبات هذه الصفة بان قالوا تعلم انه تعالى قادر على خلق الشمس والاقمار الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها فصدق هذا النفي والاثبات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرا وبين كونه خالقا ثم نقول هذا الخلق اما ان يكون عين المخلوق واما ان يكون صفة قائمة بذات الله تعالى فتقتضي وجود هذا المخلوق والاول باطل لان العقل يقول انما وجد هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعمل وجود المخلوق بتخليق الله تعالى اياه فلو كان هذا التخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قولنا انما وجد ذلك المخلوق باذن الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا انما وجد ذلك المخلوق لنفسه ومعلوم انه باطل لانه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بايجاد الله تعالى وذلك يوجب نفى الصانع ولان كونه تعالى خالقا صفة له والمخلوق ليس صفة له وذلك يوجب التغاير ولما بطل هذا القسم ثبت ان كونه تعالى خالقا لذلك المخلوق تغاير لذلك المخلوق وهذه لاجتات عميقة

المسألة الخامسة عشر

الكلام صفة مقابلة لهذه الحروف والاصوات والدلائل عليه وهو ان الالفاظ الدالة على الامر مختلفة بحسب اختلاف اللغات وحقيقة الامر ماهية واحدة فوجب التغاير وأيضا اللفظ الذي يفيد الامر انما يفيد لاجل الوضع والاصطلاح وكون الامر امر ماهية ذاتية لا يمكن تغيرها بحسب تغير الاوضاع فوجب التغاير فثبت ان الامر ماهية قائمة بالذاتي تعبر عنها بالاعبارات المختلفة ذاتية ثبت هذا فنقول تلك الماهية ليست عبارة عن ارادة المأمور به لانه تعالى امر الكافر بالايمان وسنقيم البراهين اليقينية على انه تعالى يمنع ان يريد الايمان من الكافر فوجدناه ثابتا من امر بدون الارادة فوجب التغاير فثبت ان الامر والمسمى به حقيقة قائمة بنفوس المتكلمين ويظهر ان الالفاظ مختلفة

المسألة السادسة عشر

كلام الله تعالى قديم يدل عليه المنقول والمعقول أما المنقول فقول تعالى (فه الامر من قبل ومن بعد) فثبت الامر لله من قبل جميع الانبياء ولو كان أمر الله محلولاً

أحد طرفيه أولى من الآخر لانه مع تلك الاولوية اما ان يمكن طرفي ان الطرف الآخر أولا يمكن فان أمكن فلما ان يكون طرفيه سبب أو لا سبب فان كان سبب لم تكن تلك الاولوية كافية في بقاء الطرف الرابع بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح وان كان لا سبب فقد وقع الممكن الموجد لاهله وهذا محال لان أحد المتساويين أقوى من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوي فلان يمنع حال المرجوحية كان ذلك أولى وان لم يمكن طرفي ان المرجوح كان الرابع واجبا والمرجوح ممتنعا (١)

مسألة ١٠ ربحان الممكن لذاته مصبوق بوجوب ومطوق بوجوب اما السابق فلانه لم يترجح صدورهم عن المؤثر على لاصدوره عنه لا يوجد وقد دللنا على أن الرابع لا يحصل الا مع الوجوب واما

الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لانه حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانما يستبحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في الجواب ان هذه المقولة مبطله للضروريات باطل ودال على تحير في أمثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة الالهة والمالمول في الزمان فانهم يقولون الذي يوجد في الآن الثاني يصدر من موجوده في الآن الذي قبله فيكون التأثير سابقا على الاثر بيان وقوعه بالقياس الى ما يحصل بعده سواء كان الاثر موجودا في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوما ويكون الاثر في أن التأثير غير موجود في الآن الذي يصير وجوده لا يكون مقارنا لالعدم وأما في المعارضة الثالثة فنقول تأثير المؤثر اما في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود يجب عنه بانه في الماهية قوله ذلك محال لان كون السواد سوادا بالغير يوجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير جوابه انه اذا فرض السواد وجب سواديته بسبب العرض وجوب بالاحتقا مترتبة على الفرض ومع ذلك الوجوب يمنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون إيجاد المافرض موجودا ما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد الفرق بين الوجودين في المنطق وهذه المغالطة من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية وأيضا اذا قلنا ففي السواد سعادته ان السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون حل غير الحاصل على المتصور منه لا على الموجد الخارجي فان الوضع والحمل يكونان في العقول ولا يكونان في الخارج أصلا وهكذا القول في حصول الوجود من موجد وان قيل تأثير المؤثر في جعل الماهية بالوجود كما هو رأي الامانين بان المعدوم شيء ليعتلى ذلك بوصفية الماهية بالوجود لان ذلك أمر اضافي يحصل بعده تصادفها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم ذلك من المحال وظاهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خطاها وتحير موجد سبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البداهيات وأما المعارضة الرابعة فنقول انه قد اتفقنا على عدم نفي محض ليس بشيء لان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس قبا محضا وتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل لارجح لا يكون الاعقابا وعدم الالهة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولا يكونه مما ازاعن عدم المول في العقل يجوز ان يعمل هذا لعدم ذلك عدم في العقل وقوله العلية متافضة للاعلية الى آخره قد مر وهو الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عن انها هوانا كيد للمعارضة

(١) أقول ما ذكره يقتضي نفي الاولوية مطلقا وقائل ان يقول طرف الاول يكون أكثر وجودا راسدا عدم الوجود أو أقل غرطا للوقوع وانت مبطلات ذلك وقد قيل في ربحان العدم في الوجودات الغير المارة كاصوات والحركة ان العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء واجب عنه بان كلامنا في الممكن لانه لا في المتنوع بغيره وبقاء الغير المارة يمنع الغير

لزم حصول الامر من قبل نفسه وهو محال والثاني قوله تعالى (ألا اله الا خلق والامر) ميز بين الخلق وبين الامر فوجب ان لا يكون الامر داخلاً في الخلق والثالث ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول أعوذ بكلمات الله التامات فوصف كلمات الله تعالى بالتام والمحدث لا يكون تاماً والرابع ان الكلام من صفات الكمال فلو كان محدثاً لكان ذاتاً خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه والخالي عن الكمال ناقص وذلك على الله محال والخامس اننا بينا ان كونه تعالى أمراً وانها هي من صفات الكمال ولا يمكن ان يكون ذلك عين هذه العبارات بل لابد وان تكون صفات تدل عليها هذه العبارات فلو كانت تلك الصفات حادثه لزم ان تكون ذاتاً محلاً للحوادث وهو محال والسادس ان الكلام لو كان حادثاً لكان اما ان يقوم بذات الله تعالى أو بغيره أو لا يقوم بحال فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلاً للحوادث وهو محال وان قام بغيره فهو أيضاً محال لانه لو جاز ان يكون متكافئاً بكلام قائم بغيره لجاز ان

اللاحق فلان وجوده ينافي عدمه فكان منافياً لامكان عدمه فكان متزامناً للوجود واعلم ان شيئاً من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجهين لكنهما خارجان لادخالنا (١) في مسئلة (١) علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث لان الحدوث كمنفعة في وجود الحادث فيكون متأخر عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن اليه المتأخر عن علة احتياجه اليه فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب احتجوا بان علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم للممكن الى المؤثر وهو محال لان التأثير يستدعي حصول الاثر والعدم في محض فلا يكون أثراً والجواب ما قيل ان علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه (٢) في مسئلة (٢) الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر لان علة الحاجة الامكان والامكان ضروري للزوم لما هيمة الممكن وهي ابداً محتاجة لا يقال انه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الاولوية مانعة من احتياجه الى المؤثر لانا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح ان كانت حاصلة حال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث والافه وأمر حادث حال البقاء ولولا ما حصل الاستمرار والشيء حال استمراره مفتقراً الى امر جع احتجوا بان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له أثر أو لا يكون فان كان له أثر فذلك الاثر أمالو جسد الذي كان حاصلاً وهو محال لان تحصيل الحاصل محال أو امر جديد فلو كان المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي وان لم يكن له أثر أصلاً استحالة ان يكون له فيه تأثير والجواب ان لا نغني بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر بقاء المؤثر (٣) في تقسيم الموجودات على راي المتكلمين

(١) أقول قد مر تقرير هذين الوجهين والفروق بينهما فمضى ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود أو عن العدم فهو لا ينفك كل واحد من حاله عن هذين الوجهين لوجوده أوله عدمه وهو لا يقتضي شيئاً منهما كما لا يقتضي أحد الطرفين لذاته وهو معنى قوله لكنهما خارجان لادخالنا (٢) أقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بعدم فهو للوجود الموصوف به والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موصوفه بالذات تأخير المعلول عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخيراً بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات وجميعها أربع تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهو فاسد ولان الممكن الموصوف بالامكان ليس متأخر عن تأثير المؤثر انما المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتياج الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علة لهما هم الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس نقياً صافياً ولا مانع من ان يكون معلول عدم العلة كما مر القول فيه وقد تبين ان ذلك مشتمل على فساد

(٣) أقول القول بأن الممكن حال بقاءه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين وبعض منهم يفرقون بين الموجد وبين الباقي والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر أثر أم لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال العدم وتحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وقوله وان كان أمراً جديداً كان المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي جوابه نعم تأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو بقاءه فانه غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً وقوله في الجواب لا نغني بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر

الموجود اما ان يكون قديما او حديثا أم القديم فهو لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى والمحادث
 ما لوجوده أول وهو ما عداه فالتفلسفة مفهومة قولا كان الله في الازل موجودا اما ان يكون عديميا
 او وجوديا والاول باطل والا لكان قولا ما كان موجودا في الازل فهو ما فيكون الماء موصوفا
 بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين الله تعالى أو غيره
 والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الآن والا لكان الآن هو الازل وكل ما وجد الآن وجد في الازل
 هذا خلاف السكينة ذاتة حاصله الآن فكيف يكون في الازل أمر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل وقد
 كان في الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان
 موجود في الاول قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما بالوعدرة أزمنة لا أول لها امكن الله
 تعالى موجودا معها بأسرها وبما يقرر ذلك اننا لو اعتبرنا الزمان في ماهية الحدوث واقدم امكن ذلك
 الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس له زمان آخر فقد صار العدم معقولا من
 غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك في موضع فليقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يمتد في حدوده
 زمان آخر لا سيما ان يكون للزمان زمان آخر واذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان
 وابعقل مثله في اثر المواضع (١) خواص القديم والحديث (٢) متشابهة انفق المتكلمون على ان
 القديم يستحيل اسناده الى الفاعل وانفقت الفلاسفة على انه غير ممكن متناقنا فان العالم قديم عندهم زمانا
 مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلاف في هذا المقام افظى لان المتكلمين لم يعموا اسناد القديم الى
 المؤثر الموجب لذات ولذلك زعموا مشيئة الحال من ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية معللة
 بالعلم وزعم أبو هاشم ان العالمية والقادرية والحسية والموجدية معللة بحالة خامسة مع ان الكل قديم
 وزعم أبو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهذا وان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على
 هذه الاحوال امكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (٢) وأما الفلاسفة فانهم انما يجوزوا اسناد العالم الى

الموجود اما ان يكون قديما او حديثا أم القديم فهو لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى والمحادث
 ما لوجوده أول وهو ما عداه فالتفلسفة مفهومة قولا كان الله في الازل موجودا اما ان يكون عديميا
 او وجوديا والاول باطل والا لكان قولا ما كان موجودا في الازل فهو ما فيكون الماء موصوفا
 بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين الله تعالى أو غيره
 والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الآن والا لكان الآن هو الازل وكل ما وجد الآن وجد في الازل
 هذا خلاف السكينة ذاتة حاصله الآن فكيف يكون في الازل أمر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل وقد
 كان في الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان
 موجود في الاول قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما بالوعدرة أزمنة لا أول لها امكن الله
 تعالى موجودا معها بأسرها وبما يقرر ذلك اننا لو اعتبرنا الزمان في ماهية الحدوث واقدم امكن ذلك
 الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس له زمان آخر فقد صار العدم معقولا من
 غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك في موضع فليقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يمتد في حدوده
 زمان آخر لا سيما ان يكون للزمان زمان آخر واذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان
 وابعقل مثله في اثر المواضع (١) خواص القديم والحديث (٢) متشابهة انفق المتكلمون على ان
 القديم يستحيل اسناده الى الفاعل وانفقت الفلاسفة على انه غير ممكن متناقنا فان العالم قديم عندهم زمانا
 مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلاف في هذا المقام افظى لان المتكلمين لم يعموا اسناد القديم الى
 المؤثر الموجب لذات ولذلك زعموا مشيئة الحال من ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية معللة
 بالعلم وزعم أبو هاشم ان العالمية والقادرية والحسية والموجدية معللة بحالة خامسة مع ان الكل قديم
 وزعم أبو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهذا وان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على
 هذه الاحوال امكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (٢) وأما الفلاسفة فانهم انما يجوزوا اسناد العالم الى

لبقاء المؤثر ليس بشئ لان البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولا ان كان الاثر مما يليق
 (١) أقول صفات الله تعالى عنه ممن يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمحدثة ولذلك كان من
 الصواب ان يقول وهو الله وصفاته وفي الحديث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته والشبهة التي أوردها
 الفلاسفة اخترعها هو لا جلهم وابست بنى فانه قل كان الله موجودا في الازل صفة ثبوتية لانه نقبض
 ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدم موصوفا بصفة ثبوتية أقول قد مر بان هذه
 الطريقة من الغلط وايضا قد مر ان كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وهو قضية
 ولا يكون شئ من المعدمات موصوفا بهذه الصفة وان جعل بازائه شئ كان معدوما موجودا في الازل
 حتى يصير ذلك المعدم موصوفا بانه لم يكن في الازل لم تكن هذه القضية تقيضا للاولى لخلاف
 موضوعه وان اراد بذلك أن يكون والا كون متناقضان والكون محمول على الله والا كون محمول
 على العدم فيكون الكون وجوديا كان اراد تقيضين بدل مفردين حشو والكلام على مثل هذه
 المناقضة وسادها ما ذكرناه مرارا ولا فلاسفة متشبهه غير هذه في قدم الزمان سيأتي ذكرها والجواب عنها
 وقوله قال المتكلمون معنى كون الله قديما بالوعدرة أزمنة لا لها لكان الله معها كلام لم يرضيه
 كل المتكلمين فان كون الشئ مع الشئ لا يتحقق الا فيما كان في زمان أو تقدير زمان والمحدثون منهم
 يقولون معناها انه غيره موصوفا بغيره لا بقوله ان السابق ايضا لا يتحقق الا بتقدير زمان لانهم
 يقولون سابق السابق منه لا يقتضي كونه زمانيا
 (٢) أقول انما ذهب المتكلمون الى أن القديم يستحيل اسناده الى الفاعل لا لقوله مع الله اذ لا

يكون كفر باغلاظ من كفر
النصارى بكثير واحتموا
على قلوبهم بان كلام الله تعالى
مسموع بدليل قوله تعالى
(وان احدا من المشركين
استخارك فأجرح حتى يسمع
كلام الله) وهذا يدل على
ان كلام الله مسموع فلما
دل الدليل على ان كلام الله
قديم وحب ان يكون هذه
الحروف المسموعة قديمة
والجواب ان المسموع هو
هذه الحروف المتأخرة
وكونها متعاقبة يقتضي انها
حدثت بعد انقضاء غيرها
ومنى كان الامر كذلك كان
الامر الضروري حاصلا
بامتناع كونها اقدم
مسئلة الثامنة عشر
قال الاكثر من اهل
السننة كلام الله تعالى
واحد والله انزله اظهر وا
التعجب منه وقالوا الامر
والنهي والخبر والاستخبار
حقائق مختلفة فاقول بان
الكلام من لواحد مع
كونه واحدا أمر ونهي
وخبر واستخبار يقتضي
كون الحقائق الكثيرة حقيقة
واحدة وذلك باطل بالجديهة
واعلم ان عندنا الامر عبارة
عن الاعلام بحلول الصفات
وكذلك النهي وامر الاستفهام
فانه امر اعلام مخصوص
بمخرج حاصل جميع

صريح الفطرة باستتاع ارتفاعه والافاضة كذلك لانه لو اذنت لما بقيت الجهات متميزة بحسب
لاشارات ذلك غير ممتنع (١) مسئلة كم زعم عبد الله بن سعيد ان اقدم صفة وزعمت الكرامية
ان الحدوث صفة وهم باطلان لان اقدم لو كن صفة كانت قديمة والحدوث لو كن صفة لمكانت حادثة
ولذا التماسل (٢) مسئلة كم زعمت الفلاسفة ان كل محدث فهو موجود بمادة ومدة اما المادة
فلان المحدث مسبوق بالمكان فهو صفة وجودية مقابلة لجهة اقدار القادريه موقوفه على كونه
ممكن في نفسه الممكن انفس صحة اقدار القادريه الزم توقف الشيء على نفسه فثبت ان الامكان
صفة وجودية وهي سابقة على وجود الممكن فثبت تدعي محلا وهو المادة والجواب عن امر في مسئلة
المعذوم (٣) واما المادة فقلوا كل محدث فقدمه قبل وجوده فذلك القولية ثابت نفس العدم فان العدم
قبل كالعدم وبدون القبل وبدون صفة وجودية فتدعي موصوفام وجودا قبل ذلك الحادث شيء
موقوف بالقياسية لا في أول فهمنا قبايات لا أول لها والذي يلحقه القباية لذاته هو الزمان فلهذا زمان لا أول
له والجواب ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لان تقدم كل واحد من اجزاء
الزمان على وجوده الزمان وان كان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان يكون
الله تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا فلهذا محال (٤) مسئلة كم العدم لا يصح على القديم ولما
كانت هذه المسئلة احدى مقدمات مسئلة الحدوث زاننا ان ذكر برهانها هناك فتعسيم الماكفات على
راي الخبيث فقول الحال فذلك هو سبب التوام المحل اما بان يقتضي الحال وجود المحل ثم تصير نفسه

(١) أقول هذه حكاية مذهبي وما يلحق لان يكون دلالتهم عليه ومال ابن زكريا الطائيب الرازي الى
ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وسألي القول في كل واحد منها
(٢) أقول لا يلزم عن عبد الله بن سعيد شيء لانه يقول كل ما ليس العدم داخل في مفهومه فاذا وصف
بالقدم احتيج الى صفة زائدة عليه هي القدم واما العدم فلا يحتاج الى كونه لذاته قديما ولا كرامية ثان
يقولوا صفة الحدوث ثابت بوجوده على ما مر فكيف يوصف بالمحدث ولهم ان يقولوا الصفات
لا توصف بالقدم والحدوث لان الاتصاف به ما من شأن الذات
(٣) أقول ما مر في مسئلة العدم ان الامكان لا يجوز ان يكون تابنا حال العدم لان الذات
المادة متعاقبة عليها التغير والمخرج عن الذاتية فلا يمكن ان تتصف بالامكان ثم انه حكم بصحة في
مجتهم الثانية فانه يقتضي الامكان المحمول عليه التفي فيجب ان يكون ثابتا او هو ثابت على الامكان
صفة العدم بل انه واجب ان يكون ثابتا ان يكون الموقوف به موجودا وان كان مزيل اليه الممكن
هو مادة الحقيقة في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشترك اللفظي عندهم على معنيين أحدهما
ما قبل الاتصاف وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ماعدا الواجب وامتنع من التصورات ولا
لزم من اتصاف الماهية بها كونها مادة والثاني الاتصاف وهو موجود عندهم معدود في نوع من
انواع جسد الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير ذاتي بعد المخرج الى الفعل فيحتاج الى محالة قبل
المخرج الى فعل وهو المادة فلهذا البحث مهم بحسب ان يكون في اثبات ذلك العرض وفيه
(٤) أقول اسمهم يقولون القباية والعدمية لهما فان الرضا لذاته واقهر الزمان سبب الزمان والوجود والعدم
لما لم يدخل الزمن في مفهومهما احتجنا في مبرورتهما بعد وقبل الخبر من اما اجزاء الزمان لا يحتاج
الى غير أنفسها ولا العدم القياس اليها في كونها بعد او قبل الى غيرها واما الباري تعالى وكل ما هو علته
الزمان أو شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في انهم حيث يقع الوهم على الزمانيات
وهذا قوله ههنا

حالة فيه أو بأن يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه وعلى هذين التقديرين لا يلزم منه الدور فالمحل المنقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل فيكون عدمه أعم من عدم المحل (١) إذا عرفت هذا فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض أولا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في المحل وهو الصورة أو يكون محلا وهو الهيولى أو مركبا من كيان الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء أولا حلا ولا محلا ولا مركبا من كيانها وهو اما أن يكون متعلقا بالاجسام متعلقا بالتدبير وهو النفس أولا يكون وهو العقل وأما العرض وهو اما أن يقتضى نسبة أو قسمة أو لاسمة ولا قسمة اما النسبة فسبعة أقسام الاين وهو الحصول في الممكن والمتى وهو الحصول في الزمان أو في ظرفه والمضاف وهو النسبة المتكررة والملك ويقال له الجدة أيضا وهو كون الشيء محاطا بغيره الذي ينقل بانقلاله وان يفعل وهو التأخير وان يفعل وهو التأثير والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب وما بين تلك الأجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب اما العرض الذي يقتضى القسمة فاما ان يكون بحيث يقسم الى أجزاء مشتركة في حد واحد وهو النكمتصل أو لا يشترك في حد واحد وهو النكمتفصل اما المتصل فاما ان تكون الاجزاء المعترضة فيه بحيث توجد مع او اما ان لا يكون كذلك فالاول هو النكمتصل اما القار الذات وهو اما ان يكون ذاتا بعدوا حد وهو الخط أو ذا بعدين وهو السطح أو ذا ثلاثة ابعاد وهو الجسم التعليمي وأما الذي لا يكون قار الذات فهو الزمان فقط وأما المتفصل فهو العدد وأما العرض الذي لا يقتضى قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه اربعة احدها المحسوسات بالحواس الخمسة وثانيها الكيفيات النفسانية وثالثها التهيؤ اما لا مدفع وهو القوة والاثار وهو اللاقوة ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة والانحناء وأما المتفصلة كالاولية والتركيب والتقدم والتأخر (٢) أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الاعراض النسبية اما الاضافة فلانها لو كانت موجودة لكانت في محل وحدها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت

(١) أقول المحل قابل للحال فلا يكون عندهم فاعلا فيه فالقول بان يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه غير معقول عندهم والمراد ههنا من الحال الذي يكون سببا لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهيولى ويريدون بهذا البيان ان امتناع الانفكاك بينهما الاحتياج كل واحد منهما الى الآخر لا يقتضى الدور والحال الذي لا يتقوم به محله هو العرض ومحله الموضوع

(٢) أقول في قوله أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء نظر فان الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون اليه بل يقسمون الجوهر الى الجسم وأجزائه والى ما ليس بجسم ولا بالاجزاء وهذه قسمة حاضرة ويسمون القسم الاول بالمادى والقسم الثانى بالمفارق ويقسمون الاول الى نفس المادة والى ماية ومها والى ماية تقوم بها والاول هو الهيولى والثانى هو الصورة وهما جزأ الجسم والثالث هو الجسم وأما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات أولا يتصرف وهما النفس والعقل وأسماء أنواع الكيف أما النوع الاول فسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول راحة كحمة الدم والثانى غير راحة كحمة النحل وأما النوع الثانى فسمى بالحال والملاكمة أما المحل فسمى بركة الزوال كغضب الحاييم وأما الملاكمة فسمى الزوال كسحبة الصحاح وأما النوع الثالث فسمى بالقوة واللاقوة واسباس القوة للدفع فقط فان الصلابة قوة وهي تهيؤ لان ينقل بسرعة والبطولة قوة واسباس يماثر عن شئ بل هو ما يقطع ذو الحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعدادا نسبة تفعل الشئ بسهولة أو تفعل بعسر واللاقوة اسم لاستعدادا نسبة تفعل بعسر أو تفعل بسهولة والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر

الافسام الى الاخبار وكما لا يمنع ان يكون العلم الواحد علما بالاشياء الكثيرة فكذلك لا يمنع ان يكون الخبر الواحد خبرا عن الاشياء الكثيرة

المسئلة التاسعة عشر
انه تعالى باق لذاته خالفا للاشياء لئلا يوجب الوجود لذاته والواجب لذاته يمنع ان يكون واجبا لغيره فيمتنع كونه باقيا بالبقاء وأيضا لو كان باقيا بالبقاء لكان كون بقائه بقاءه ان كان لبقاء آخر لزم التسلل وان كان ابقاء الذات لزم الدور وان كان لنفسه فينبغي ان يكون ابقاء باقيا لنفسه والذات باقية ببقاء البقاء فكان البقاء واجب الوجود لذاته والذات واجبة الوجود لغيره فينبغي ان تنقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال

المسئلة العشرون
اعلم انه لا يلزم من عدم الدليل على الشئ عدم المدلول ألا ترى ان في الازل لم يوجد ما يدل على وجود الله تعالى فلو لم يكن عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله تعالى حادثا وهذا محال اذا ثبت هذا فنقول هذه الصفات التي عرفناها لو جاب الافرار بها

غير ذاتها وذلك الغير أيضا يكون حالاً في المحل فيكون حلوله زائداً ولزم أن لا يكون كل حادث يحدث
فإن الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة
في ذات الله تعالى ولأن الإضافة لو كانت صفة لم يكن وجودها غير ما هيتهابناء على أن الوجود
وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فصول وجودها ما هيتهابناء على أن الوجود
وتلك الإضافة سابقة على تحقق الإضافة الموصولة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه هذا خاف وأما
نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ولزم التسلسل
وكذا التناهي لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها ممتدة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها
صفة أخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفية الذات بصفة أخرى
ولزم التسلسل (١) أما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً
أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمراً عدمياً لأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم
يسير فوقاً فالعقوبة التي حصلت بعدم العدم لا تكون عدمية والامكان في الشيء عدمياً وهو محال
فالفوقية أمر ثبوتي وليست هي نفس الذات لأن الجسم من حيث أنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير
ومن حيث أنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ولأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يسير فوقاً فالذات بانيته في
الحالين والفوقية غير حاصلية في الحالين (٢) ثم إن مذهبنا من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجج هذه

في بقية الكلام في الصفات
وفيه مسائل

المسئلة الأولى
أطبق أهل السنة على أن
الله تعالى يصح أن يرى
وانكسر الفلاسفة والمعتزلة
والكرامية والمجسمة ذلك
لما نكار الفلاسفة والمعتزلة

فظاهراً وأما انكار
الكرامية والخنازلة فلا نهم
أطبقوا على أنه تعالى لم
يكن جسماً وفي مكان
لا تمتنع رؤيته وأهم
المهمات تعيين محل النزاع
فتقول الأذرا كان ثلاثة
مراتب أحدها وهو
أضعفها معرفة الشيء
لا بحسب ذاته بل بواسطة
أناره كما يتعرف من
وجود البناء إن هذا بابنا
ومن وجود النفس إن
هنا نقاشاً وثانيها وهو
أوسطها أن يعرف الشيء
بحسب ذاته المخصوصة
كما ذكرنا الله وأدمن
حيث هو سراد والبياض
من حيث هو بياض
وثالثها وهو كمالها كما
إذا أبصرنا بالعين السود

(١) أقول لو كانت هذه المفولات نسباً لكانت أنواعاً للجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناساً عالمية وهم
لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل بما يعرض لها النسب الإضافة فإن مفهومها النسبة
وتستدعي تكرار النسبة وأما كون الإضافة عرضاً حالاً في محل فلو لم يكن ذلك المحل لا يكون إضافة بل
الإضافة تفرض للمحل إلى المحل وللحل إلى الخال بعد الحلول كما تفرض للرأس ولذي الرأس والتحقق
ههنا أن وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلا في العقل ولا يكون في الخارج لا يكون في الخارج لا يكون في الخارج
بمحيط يحدث في العقل من تدرج الإضافة فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج
وإذا تدرج وره الما قبل العقل أبوة في أحدهما وبثوة في الآخر ولا يلزم التسلسل لأن الأبوة إذا عرضت
لشخص وإن كان ذلك العرض إضافة أخرى لكونها لا تكون أبوة أخرى فإذا لا التسلسل لأن الأبوة وتلك
الإضافة أيضاً أمر عقلي ولا تسلسل لأنها تقطع عنه ودوق العقل وهم يقولون إن الله تعالى صفات
إضافية كالاول والآخرو الخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ياتزمون القول بهذه الصفات
غير المعية الزمانية لله تعالى وأما قوله حصول الوجود للماهية إضافة بينهما ما ليس بشيء لأن الإضافة
ههنا ليست الابعى في الانضمام وليس ذلك مانعاً فيه وكون الشيء في الزمان نسبة كون الجسم
في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم وأما النسبة فيلحقها بعد ثبوتها وأما التأثير ليس كل تأثير من
هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير زمان الذات كقطع السكين اللحم فإن
الجزأين لا يبقان في زمان واحد فالهبة الحاصلة للسكين حين يقطع له وذاتية تطلع لآفته ولا بد منه هي
المعنية بأن يفعل ونفس عليه الانفعال والنسبة إنما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع ولا تصاف
بقتضي أن يتقل مذهب المصوم على ما ذهبوا إليه بل يلقى التناقض شناعة بسبب سوء العقل

(٢) أقول كون الشيء عقلياً كونه في السماء يبين كونه فرضاً فإن نسبة السماء بما يفرض
بل العقل هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء كقوة السماء وأما مرضى
فهو الذي يفرضه الفارض وإن كان محالاً والذين يشتمونها ويجب أن يهمل كل واحد منهما مثلاً يقع
بسبب الاشتباه غلط

الاعراض النسبية ولم يجد دافعا للتسلسلات المذكورة فالتزمها واثبت اعراض الانهائية لها يقوم كل واحد منها بالآخر وقال المتكلمون هذا باطل لان كل عدد موجود فله نصف ونصفه أقل من كله وكلما كان أقل من غير فهو متناه ف نصفه متناه في العدد وكل ما نصفه متناه فكله متناه لانه ضعف المتناهي قال سهر لا نسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهي سلمنا ان كان لم يقل بأن كل ما كان أقل من غير فهو متناه اليس ان مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الالف مرارا لانهائية لها أقل من تضعيف الالفين مرارا لانهائية لها (١) ونحن نقول بحجة الفلاسفة على اثبات النسب يقتضي كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال لان الاضافتين توجدان معا ومحلاهما يوجدان معا فالتقبل موجود مع البعد هذا خلاف ولاننا نعلم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس أمراسليا لانه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا فاذا هو ثبوت وليس ثبوت في الذهن فقط فاننا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم لانه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا فليز أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموجود قائما بالعدم وهو محال (٢) وأما الوضع وهو كيفية الجلوس مثلا فان أردت به ما كل واحد من آخر الجسم من الالفين ومماساة الغير فلانزاع في ثبوت وان عني به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الاجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال لم لا يجوز أن يقال انه عرضت لمجموع تلك الاجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة وحينئذ لا يلزم من قيام هيئته الوضع بها قيام الواحد بدأكثر من الواحد لاننا نقول لا شك ان كيفية قيام تلك الوحدة بها كالاتحاد في قيام هيئته الوضع بها فان كان بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك (٣) اما الكميات المتصلة فبطل لا معنى للسطح لانه نهاية الجسم ونهاية الشيء هي أن يبقى ذلك الشيء وهذا لا يكون أمرا وجوديا وكذا القول في النقطة والخط وأيضاً السطح لو كان عرضا حالاً في الجسم المنقسم في الجهات

(١) أقول غير المتناهي لا يصير متناهيا بقصان كل شيء منه والشيء ربما يكون متناهيا من جهة غير متناهية من وجه فحقه خواص المتناهي من الوجه الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الآخر وهذا كتضعيف الالف والالفين مرارا لانهائية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصف الآخر ولا يلزم منه تناهي أحدهما

(٢) أقول قد بينا ان الاضافة تـ... تل عنده تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور معا ولا يلزم ذلك قيام موجود بعدم بل يلزم حدوث معقول تصور وذلك غير محال وقد عرفت ان ذلك ثابت نفس الامر من غير الفرض وليس بالذهن الصرف

(٣) أقول الهيئة المسماة بالوضع انما تحصل في الاجزاء بعد تصيرورتها جلة واحدة وكذلك الزاوية والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد في محال كثيرة انما هو حلول عرض واحد في محال واحد يتقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولابد على استحالة ذلك دليل وأما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحدا وإذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه مائة كعشرة فانها لا تنقسم من حيث هي عشرة وان انقسمت من حيث هي أحادي اجزاء العشرة وقد تكرر الواحد حين يقال وحدة واحدة ولا يلزم منه ثبوت فان موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال انه واحد وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الاولى واذا لم تكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدة عدد وليس قيام الوحدة بموضوع المنقسم محال في وحدة تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل

والبياض فازيد بهما العقل جزمة بأن هذه المرتبة في الكشف والجلء اكمل من المرتبة المتقدمة اذ عرفت هذا فنقول أطبق أهل العلم على أنه يمكن معرفة الله تعالى بالوجه الاول وهل يمكن معرفته بالوجه الثاني فيه اختلاف وهل يمكن معرفته بالوجه الثالث بمعنى انه هل يمكن أن يستدل بالبشر فوع ادراك نسبة الى ذات الله تعالى كنسبة الابصار الى المبصرات في قوة الظهور والجلء هذا هو المراد من قولنا انه تصح رؤيته الله تعالى أم لا وعند هذا يظهر أن من قال العلم الضروري حاصل بامتناعه فهو جاهل مكابروا حجب الجمهور من الاصحاب بأن قالوا لا شك انا نرى الطويل والعريض ولا معنى للطويل والعريض الا جواهر مائة في سميت مخصوص وذلك يدل على ان الجواهر مرتبة ولا نزاع ايضا ان اللون مرتبة فثبت ان صحة الرؤية حكم مشترك فيه بين الجواهر والاعراس والحكم المشترك فيه لا بدله من علته مشتركة فيها والمشارك بين الجوهر والعرض أما حدوث

الوقت في الحال في الشيء الذي يكون كذلك ينقسم في الجهات الثلاثة ويكون جسمه اذا خاف (١) واما
الزمان فهو متدار الحركة عند ارساط ليس فندا احتجوا على انه لا يجوز ان يكون موجودا با- ورا واما
انه لو كان موجودا المكان اما ان يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حاضرا
زمان العاقل فان هذا خاف أولا يكون قار الذات وحيد فيبقى العقل بان جزاءه كله موجودا ولم
يبق الآن فان جزاءه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان فيلزم ان يكون
أما وجوده بالزمان السهل وهو محال (٢) ونائبه ان الزمان اما الماضي أو المستقبل أو الحال ولا شأن ان
الماضي والمستقبل معدومان اما الحال فهو الآن وهو اما ان يكون منقسمًا أولا يكون فان كان منقسمًا
لم توجد اجزائه معادلا يكون الذي فرضناه وجودا موجودا وهذا خاف وان لم يكن منقسمًا كان
عدمه دفعة واحدة وعندها لم يحدث أثر آخر دفعة فيلزم منه تنال الآفات ويلزم منه تركب الجسم
من نقط متناهية هذا خلف (٣) ونائبها الزمان لو كان موجودا المكان واجب الوجود لذاته وفساد
التالي يدل على فساد المقدم وبيان الشرطية أنه لو كان موجودا وفرضناه قابلا لعدم فيلزم منه انه عدم
فيكون عدمه بعد وجوده بعبء لا توجد مع القبل وهذه البعبء لا تتحقق في الزمن فاذا يلزم
من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال فاجبر فرض عدمه فيلزم المحال فاذا كان فرض عدمه
محال فهو واجب لذاته وانما قلنا انه يستحيل ان يكون واجبا لذاته لان كل جزء منه حادث ويمكن

(١) أقول السطح ليس هو فناء الجسم فقط فان الفناء لا يقبل الاشارة الجسمية والسطح يقبهاها
والتحقيق يقتضي ان ذلك ثلاثة أمور فناء للجسم في جهة معينة من جهاته ومع داره وطول وعرض
وقطعة ترض للفناء فيقال له يجب تلك الهمية جسم ذي نهاية والقدار موجود به يقبل
الاشارة والفناء ليس بعدم محض بل عدم أحد ابعاد الجسم وهو ثخنه والاضافة عارضة لها متأخرة عنها
وربما يعتبر السطح وحده من حيث هو مع داره ذلك موضح عام الهندسة وكذلك الخط والنقطة
ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كانه تمام الجسم لان ذلك يكون حكم
العرض الذي في سطحه وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الاعراض السارية في محالها وكذلك
لوحدة الوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع

(٢) أقول ان كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضي بل يكون مضافا الى الجسم الذي هو
قار الذات ولا يلزم منه ان يكون حرة منه وهو عين الجزء الآخر واما اذا كان الزمان غير قار الذات
ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر لا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان التباينة والبعدية لا جزاء
الزمن لهما فيكون جزءا مقدما على جزء لا يلزم من غير محال بل هذا لا يلزم منه انه سهل

(٣) أقول الزمان اما الماضي والمستقبل وليس له قسم هو الآن والمستقبل فليس له قسم بين
الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي العرف ليس بعدم مضافا اليه هو عدم في المستقبل
والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما موجود في عدمه وليس عدم شيء في
شيء وهو عدمه مضافا الى السهل معدوم في البيت وليس بعدم في موضعه ولو كان الآن حاضرا في الزمان
لما أمكن قسمة الزمان الى قسمين فلا نقول من امداد الى الآن ومن الآن الى العشاء وان كان الآن جزءا
لم تكن القسمة صحيحة ولا أماكن قسمة مدار الزمان الى قسمين فالآن موجود وهو عرض حال في
الزمان كانه سهل المستترك في الخط وليس بجوهر من الزمان وقد نهى الامة عن زمان ولا يلزم منه
تنافي لآيات

والجموع بتقوم بالأجزاء والمتقوم بما يمكن المحدث يستحيل أن يكون واجبا لآله (١) ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا لمطلق الوجود فانا كناعه لم بالضرورة أن سن الحركات ما كانت موجودة أمس ومنها ما يوجد مدغدا كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالأمس وأنه موجود الآن وسيبقى موجودا مدغدا فان جاز أنكار أحدهما جاز أنكار الآخر لم يكن يستحيل أن يكون مقدارا لمطلق الوجود لانه في نفسه ان كان متجددا استحالة انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحالة انطباقه على المتغير (٢) فان قلت نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبته الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قلت هذا التهوريل خال عن التحصيل لاني قد دلت على أن مفهوم كان ويكون لو كان أمرا موجودا في الاعيان اما أن يكون قار ذات فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات وان كان متغيرا استحالة وجوده في الثابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة (٣) وخامسها وهو ابطال قول ارسطاطاليس خاصة ان الزمان لو كان مقدارا لمتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود له في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزء لا يحصلان دفعة بل عند حصول الاول فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فلاول ثابت واذ لم يكن لامتداد الحركة وجود في الاعيان لم يكن لامتداد هذا الامتداد وجود ولا استحالة قيام الموجود بالعدم وهذا الوجه نلخصه الامام أفضل الدين الغيلاني رحمه الله (٤) وأما الكميات المنفصلة فليست أمورا وجودية لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات والا كان كل واحد من اشخاص تلك الماهية أعني ماهية الوحدة وحده فيلزم تسلسل ولان الانتمية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فاما أن أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنتين ويلزم أن يكون كل وحدة

(١) أقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان وحده ممكن اذا لم يقترن ذلك بعدمه بقبل أو بعده وهذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على مافي الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه

(٢) أقول القول بان الزمان مقدارا للوجود قول الشيخ أبي البركات فانه يقول الباقي لا يتصور بقاءه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وان يكون لبقائه مدة دار من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكاملون حيث قالوا القديم موجود في أزمنة مقدرة لانهاية لها فقد حكموا بحجة انطباق الثابت على المتغير ولم يفتض ذلك محالا

(٣) أقول لاشتمالي أن وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستقر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان ذلك تهويلا أو غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا فانا نقول نوح عليه السلام عاش ألف سنة وانطبق مدة بقاءه على ألف دورة من الشمس واذا تقررا خلة لاف المعاني فله صطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بتخصيل هنالك غير دلالة العبارات على المعاني

(٤) أقول امتداد الشيء القار الذات يجب ان يكون فيما أجزاؤه حاصلة دفعة وأما امتداد الشيء غير القار الذات فلا يمكن ان يكون فيها تهويلا كون أجزاؤه حاصلة دفعة بل يجب ان يكون لا يوجد منه جزآن دفعة ولولم يكن الامتداد في لفظ الزمان معنويا لاسمى العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ارسطاطاليس قل الزمان مقدار الحركة وهذا المعترض زاده في الامتداد لا يعترض عليه بمثل هذا الكلام ولم يعاها ان الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه

فمقول النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقلب المدقة نحو المرئي التماس الرؤية به والاول هو المقصود والثاني يوجب الامتناع عن أجرائه على ظاهره لان ذلك انما يصح في المرئي الذي يكون له جهة فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية لان من لوازم تقلب المدقة الى سمت جهة المرئي حصول الرؤية واطلاق اسم السبب لارادة المسبب جائز وقولهم يضمير فيه الى ثواب ربها خطأ لان زيادة الاضمار من غير حاجة لا يجوز الثاني قوله

تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قل الزيادة هي النظر رالى الله تعالى والثالث قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وقوله تعالى (أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولفاءه وقوله (فن كان ير جوفاء ربه) وقوله (بل هم بافان ربهم كافرون) وقوله (فحييتهم يوم يلقونه) واللقاء عبارة عن الوصول وهذا في حق الله تعالى محال الا أن من رأى شيئا فكان بصره لقيه ووصل اليه فوجب حمل اللفظ عليه الرابع قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ

وحدتها اثنين وهو محال وان توزعت على الواحد دين كان القائم بكل واحد من الوجودتين غير القائم
 بالآخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع الامرين وان جاز ذلك فلتحمل الاثنينية نفس تبتك
 الوجودتين واما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوجودية صفة زائدة بان الانسان الواحد يتخالف العشرة
 في معنى الواحدية ويشار كها في معنى الانسانية فالواحدية صفة زائدة على المادية وبست امر اعمها
 لانها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوجودية عدمية فلو كانت الوجودية
 ثبوتية وان كانت وجودية ولا معنى للكثرة الامموج والوحدات واذا كانت الوجودية عدمية لزم ان
 يكون مجموع العدميات أمرا وجوديا وهو محال فثبت به هذه الدلائل كون الوجودية والكثرة وصفين
 وجوديين فثبت بالذات (١) اما الكيفيات فللمتخصصة منها بالكميات غير موجودة لان مادل على صلان
 ما يؤول به يدل على بطلانها اما الصلاية وهي عبارة عن التأليف بناء على القول بالجواهر الفردة اما اللين
 فهو عبارة عن عدم المماثلة فيكون عدميا (٢)

وتقسيم المحدثات على رأي المتكلمين

المحدث اما ان يكون متخيزا أو قائما بالمتخيز أو لا متخيزا ولا قائما بالمتخيز والتقسيم الثالث قد أنكره الجمهور
 من المتكلمين وأقوى ما لهم فيه ان لا يفرضه امر وجودا غير متخيز ولا حال فيه اكان مساويا للذات الله تعالى
 فيه و يلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام المادية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلب لا يقتضي
 التماثل والالزام تماثل المختافات لان كل مختلفين فلا بد وان اشتراكا في سلب كل ما عداهما عنهما اما
 المتخيز فمما قال المتكلمون انه اما ان يكون قابلا للانقسام أولا يكون والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر
 الفرد وعندهما المعنوية اسم الجسم لا يقع الاعلى الطوبى العريض العميق وعلى ما قلناه الجسم ما فيه
 التأليف وأقله جوهران فهذا بحث اقوى (٣) أما الحال في المتخيز فهو المرض وهو ما ان يجوز انصاف

(١) أقول قد مر ان الوجودية امر عقي يعمل بها حيث يمتنع عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث
 كونها موضوعا للوجودية اخرى لزممت وحدة اخرى وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا
 تكون الوجودتان اثنتين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاولى معقولة من الموضوع والثانية معقولة من
 المعقول الموضوع ولا ينسب لبل بنية قطع عنه عدم الاعتبار والاثنينية فائدة تجمع مجموع الوجودتين من
 حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد
 لوجودتين فيكون اذبن واحدة من جميع احادها بفرض اثنين ويقال عاتهما اثنتان واما قوله ان الفلاسفة
 قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فخاصة انهم قالوا المجموع وجود عدم الجزء
 منه وهذا لا يقوله عاقل والمشرع من الفلاسفة انهم قالوا الوجودية امر عقي عام يقع على الموجودات
 كالأجود والشئ وبدونها في الامور العامة وبه يكون ان يقع على موضوعات الابتنى واحد فليس
 وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العالم كالكثرة مؤلفة من الآحاد

(٢) أقول لا شك في وجود الحط المتيقن والمط المتخني والدائرة والكثرة والزوايا والتميز بعضها
 من بعض وليس ذلك الا كصفات مختلفة بالكميات ولو كانت الصلاية والتأليف واحدة على رأي
 الفالين بالجواهر الفردة لكان الما عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلاية وكذلك
 لموجم الحيوانات وجمدها وعدم المماثلة توجد في مثل الغبار والجار والدخان من غير ان
 (٣) أقول لا أقدمون من المتكلمين قالوا المتخيز هو الجوهر والمال فيه هو المرض والموجود الذي
 لا يكون جوهر او لا عرضا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باسما للوجودية غير متخيز ولا حال
 فيه كما قلناه وان ذلك لا يقوله عاقل والنول ان كل مؤلف جسم مما انفرد به أبو الحسن الاشعري

لحجرون) ونحوه بعض الكفار
 بهذا الجب يدل على ان
 المؤمنين لا يكونون محجوبين
 والخامس قوله تعالى (واذا
 رأيت ثم رأيت نعيمنا
 ودياركم كبريا) والملك
 الكبير هو الله تعالى وذلك
 يدل على انه عليه الصلاة
 والسلام يرى ربه يوم
 القيامة السادس قوله
 تعالى حكيم عن موسى
 صلى الله عليه وسلم (رب
 أرني انظر الى) ولو كانت
 الرؤية منبثة على الله
 تعالى اكان موسى جاهلا
 بالله تعالى والسابع قوله
 تعالى (فان الله يقرر مكانه
 فسوف ترائي) عاق الرؤية
 على الله تعالى الجليل وهذا
 الشرط ممكن والمعلق
 بالمكن ممكن والثامن
 قوله (فلما أنجلي ربه للجبيل)
 والتجلى هو الرؤية وذلك
 لان الله تعالى خلق في
 الجبل حياة وهو بصيرا
 وعقل لا وفيها وخاف فيه
 رؤية رآى الله بها والتاسع
 قوله صلى الله عليه وسلم
 انكم تترون ربكم كما ترون
 القمر ليلة البدر والمقصود
 من هذه التشبيه تشبيه
 الرؤية بالرؤية لا تشبيه
 البصر بالبصر والامران
 الصالحين رضى الله عنهم
 اختفوا في أن محمدا صلى

الله عليه وسلم هل رأى ربه
أم لا واختلفوا في الوقوع
يدل ظاهر على اتفاقهم
على الصحة أما المعتزلة فقد
ذكروا وجوها الأول
قوله تعالى لا تدركه الابصار
والرؤية ادراك فنفى
الادراك يوجب نفى الرؤية
والثاني وهو ان الله تعالى
قد مدح بنفى الادراك وكل
ما عدمه مدح كان وجوده
نقصا والنقص على الله
تعالى محال الثالث قوله
تعالى ان تراني وان تغيب
التي لا يوجب أن يقال
ان موسى صلى الله عليه
وسلم لا يرى الله تعالى البتة
وكل من قال ان موسى
لا يرى الله تعالى البتة قال
ان غيره لا يراه أيضا
والرابع قالوا ان منى
حصلت هذه الشرائط
التمنية وجبت الرؤية
أحدتها سلامة الحاسة
وثانيها كون الشيء بحيث
لا يمنع رؤيته وثالثها
عدم القرب القريب
ورابعها عدم البعد البعيد
خامسها عدم اللطافة
سادسها عدم الخشونة
وسابعها عدم الحجاب وثامنها
حصول المقابلة والدليل
على وجوب الرؤية عند
حصول هذه الشرائط
الثمانية انه لو لم تجب الرؤية

غير الخى به. أولا يجوز والاول هو المحسوس باحدى الحواس والا كوان
بالبصر احساسا أوليا وهو اللون والاضواء أما اللون فالقدماء قالوا الخاص هو السواد والبياض انما
يتخيل من اختلاط الهوى بالاجسام الصغرى الشفافة كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف
بالبياض كما في بياض البيض المسلوق والمعتزلة قالوا الخاص هو السواد والبياض والحمرية والصفرة
والخضرة أما الصفرة فبقل انه جسم وهو خطأ لأن الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة
ومظلمة وعند أبي على الضوء شرط وجود اللون وعندنا شرط صحة كونه مرئيا أما الظلمة فبما من قطع بكونها
ثبوتية والاقرب انها عدم الضوء عما من شأنه ان يصير مضيئة الان في الليل اذا جلس انسان عند النار
وأخر بعيد عنها فالبعيد يرى من كان قريبا من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئا او القريب لا
يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلمًا فلو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ومنه
المحسوسة بالسمع وهي الاصوات والحروف وهي كيفيات اما عارضة للاصوات كالسين والشين أو
حادثية في آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه كالباء والطاء ومنه يظهر أن الحروف غير الاصوات
وسمها المحسوسات بالتذوق وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة
والقبض والتفاهة (تنبيه) لاشد ان الحرافة تفعل تفريقا والعفوصة قبضا فالمدرك بحس الذوق كله طعم
محمض أو مرمر مركب من الطعم ومن تفريق الحاسة هذا متوقف فيه ومنه المحسوسة باللمس وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والنقل والخفة والصلابة واللين (١) هي مسئلة من جملة البرودة
عدم الحرارة وهو خطأ لأننا نحس من البارد بكييفية مخرصة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لأن

والمباين اعتبروا فيه الابعادات الثلاثة فقال الكعبي أقله يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثل
وراءها فوقعها وبصير بها كخروط ذي أربعة أضلاع مثلثا وقال باقي المعتزلة أقله من ثمانية جواهر
يتألف كعكب ذي ستة أضلاع ربعات والفلاسفة أيضا اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلاثة مع ان
كونه مؤلفا من جواهر أفراد

(١) أقول قد مر ان البياض يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة وكذلك السواد أيضا يحصل
من اندماج أجزاء الاجسام الكثيفة بعضها في بعض والدليل عليه ان الزاج في غاية النور لحدته
والعفص في غاية القبض وليس أحدهما باسود فاذا امتزجا نفذ الزاج في المسام الصغيرة من العفص
وقبضه العفص بقوة فاندمج بعضهما في بعض وحدث السواد ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان
أخرى كالحمر الصفرة والزرقة والخضرة وقالت الحكماء الضدان هما البياض والسواد والانجاء من
أحدهما الى الآخر يكون بطرق كالغبرة والزرقة والصفرة والحمرية وأشكالها وكيفيات الاصوات
ليست هي الحروف وحدها بل النقل والخفة والجهاة والخفافة من كيفياتها وكذلك كيفيات آخر
يميز الانسان صوت شخص من صوت شخص آخر وأما الطعوم التسعة قالوا تتولد من تأثير ثلاثة أشياء
هي الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما في ثلاثة أشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة
بينهما والاول والثلاثة في الثلاثة تسعة ويرد عليه أن العفوصة والقبض مختلفان بالشدّة والضعف ولو صير
الشدّة والضعف موضوعات لكان كل واحد من هذه الانواع نوعين والحق ان الطعوم فيها
اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة اللبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمرتبات
منها أيضا كثيرة لا حدها ولم يذكروا المحسوسة بالشم والذوق كروها وتسموها الى اللامّة وغير اللامّة
وفيهما اختلاف لا حده كما في سائر المحسوسات وعدم الخشونة والملاسة في الملوّسات بدل الصلابة
واللين وبالجملة الكلام في هذا الموضوع كثير لا يحتمله هذا الكتاب

العدم لا يحس به ولا الجسم والايمان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة **مسئلة** في
 الرطوبة ان كانت عبارة عن اللايمانعة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهوالة
 الاصاق كانت وجودية واليموسة في مقابلتها **مسئلة** في الثقل امر زائد على الحركة لان الثقل
 الممكن في الجوهر سرائس بثقله والرق المفقوخ الممكن تحت الماء سرائس بخفته مع عدم حركتهما
مسئلة اللين معناه عدم ممانعة الغاز فلا يكون وجوديا **مسئلة** الملاسة عبارة عن
 استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض (١) **مسئلة** من
 القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها وابطالها بابطال انتقال
 الاعراض (٢) أما الاكوان فقد اتفقوا على ان حصول الجوهر في الميز أمر نبوي فثقل هذا الخيزان
 كن معدوم فكيف يعقل حصول الجوهر في المدموم وان كان موجودا فلا شك انه أمر شاراليه فهو اما
 جوهر أو عرض فان كان جوهرًا كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل ودون حال اللهم الا
 ان يفسروا ذلك بالملاسة ولا نزاع فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر
 فيه (٣) **مسئلة** اختلفوا في ان ذلك المحصول هل هو محال بمعنى آخر والحق عدمه لان المعنى

(١) أقول في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملائم يحس به
 من جهة مقتضاه كمن يرى الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة
 محتاجة الى حرارة تمسك مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضي أمر غير ملائم فيها فيحس به ولم يقل أحد ان
 عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاجناس بالجسم اجناسا بالبرودة والحق ان البرودة كيفية
 ضد الحرارة فان مقتضى ذاتها كالتكاثف والثقل وأمثالهما ضد مقتضيات الحرارة كالتمخلل
 والخفة وأمثالهما والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة لايمانعة بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة قبول
 الاشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب أحد الى انها الياسا برزائدين على الحركة بل هما عرضان
 يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء لا وقوله اللين عدم ممانعة الغاز والرطوبة عند الفلاسفة
 عبارة عن اللايمانعة يقتضي ان يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل
 اللين كيفية تقتضي عدم ممانعة مع تغرق اجزائه والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عدا في
 الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبدأهما

(٢) أقول ان هذا الشك انما حصل لهم من الضو والرائحة وأمثالهما فانهم لما رأوا الضوء كانه
 ينتقل من ذي الضوء الى قابله والرائحة تنتقل من ذي الرائحة الى الحاسة حسبوا انها تبقى بعد مفارقة
 محالها

(٣) أقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان لفظا يدل في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل
 والجسم في الممكن والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم آخر
 في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل على كون العرض حالا في الجسم
 والممكن هو المقابل للامداد القائم بذاته الذي لايمانع الاجسام عندهم وعرض هو سطح الجسم
 الماوى المحبط بالجسم ذي الممكن عندهم وهو بدیهی الاینة فتبی الحقيقة والمكان ان كان عدمها
 لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حوله في المدموم بمعنى انه في العدم وان كان جوهر فالجوهر
 عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم للتدخل عليه ممانع اياه وهو الذي لا يجوز عابه التداخل والى غير
 مقاوم بمنع عابه لا انتقال وهو الممكن والجوهر الممانع يمكن ان يتدخل غير الممانع وذلك هو كون
 الجوهر في الممكن وأما عند القوم الثاني فيحصل الجوهر في الممكن لذى هو عرض بمعنى غير العین

الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز ما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أو لا يصح فإن صح
فما أن يقتضى اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز أولاً يقتضى أن كان الاول كان ذلك هو الاعتماد
ولا نزاع فيه وان كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في حيز آخر
اللهم الاسباب منفصلة ثم يعود البحث الاول فيه وأما أن لا يصح وجوده الابعـد حصول الجوهر في
ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك
المعنى لزم الدور (١) **مسألة** الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر
والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد كثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله في الحيز حال
حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا وقيل هو سكون وهو ما يصح إذا قلنا الحركة عين السكونات والبحث
لفظي والاجتماع حصول الجوهر من حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث والافتراق كونها
بحيث يمكن أن يتخللها ثالث والدليل على وجود هذه المادة في الجوهر بحرك بعد أن لم يكن متحركا
والتيغير من أمر الى أمر يستدعي وجود الصفة لا يقال هذا منقوض بما أن المارى تعالى كان عالما
بأن العالم سمي وجد ثم صار عالما بأنه موجود وكذا لم يكن رائيا للعالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا
والاقوى أنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا والفاعلية تمتنع أن تكون وصفا حاد ثا ولا لا فقر الى احداث آخر
ولزم التسلسل وأيضا فالتغير يكفي في تحققه كون احدي الحالتين ثبوتية وأنتم ادعيت ان الحركة
والسكون كلاهما ثبوتيان لانا نجيب عن الاول بأن التغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات
والصفات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد لأن المراجعهما الى الحصول في الحيز الان
الحصول ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في نفس ذلك الحيز
كان سكونا واذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر
كذلك وهذا الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي (٢) **مسألة** يزعم

ان الادراك عبارة عن
أبصار الشيء مع أبصار
جوانبه وأطرانه وهذا في
حق الله تعالى محال ونفي
الأبصار الخاص لا يوجب
نفي أصل الأبصار والجواب
عن قولهم تمدح به عدم
الأبصار فكان وجوده
نفسا والنقص على الله
محال ان نقول انه تعالى
تمدح بكونه قادر على محب
الأبصار عن رؤيته فكان
سبب هذه القدرة نقصا
ثم نقول هذه الآية تدل
على اثبات صحة الرؤية
من وجهين أحدهما أنه
تعالى لو كان بحيث تمتنع
رؤيته لذاته لما حصل
التمدح بنفي هذه الرؤية
بدليل ان المعدومات
لا تصح رؤيتها وإيس لها
صفة تمدح بهذا السبب
أما اذا كان الله تعالى
بحيث يصح أن يرى ثم انه
قادر على محب جميع
الأبصار عن رؤيته كان هذا
صفة مدح الثاني أنه تعالى
نفي أن تراه جميع الأبصار
وهذا يدل بطريق المفهوم
على انه يراه بعض الأبصار
كما انه اذا قيل ان قرب
السلطان لا يصل اليه كل
الناس فانه يفيد أن بعضهم
يصل اليه والله أعلم
والجواب عن التسلسل بقوله

الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه

(١) أقول قد مر ان جماعة من المتكلمين قالوا بأن الـكون وهو عرض عليه لا كائنية وهي صفة وقد
قال المصنف في التفرع على القول بالحال ان ثبوت الحال للشيء إما أن يكون معلا بما هو وجود قائما
بذلك الشيء كالعالمية المعاملة بالعالم أولا يكون كسوادية السوداء وههنا أراد أن يبين الاختلاف الواقع
بين المتكلمين وهوان الحصول في الحيز هل هو مطلق بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض أم لا فان أبا
هاتم وأصحابه اتفقوا بمعنى هو علة للحركة والسكون وأبو الحسين وباقي المتكلمين بنوا ذلك المعنى وذهب
جماعة كثيرة من الناطرين في هذا الكتاب الى ان المعنى المذكور هو ان كائنية وغفلوا عن كونها
معلقة بالحصول وههنا الكلام في معنى تعليل الحصول به على ذلك وحجة مثبتة في هذا المعنى انما لو
قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى قدرنا على ذات الجسم كما اذا قدرنا على صفات
الكلام ككونه أمرا ونهيا وخرافا قدرنا على نفس الكلام وأيضا الخفيف والثقيل استويا في
جواز التحريك وحال القادر معهما على السواء فلا بد من معنى نسبية بقدر على بعض التحريك دون
بعض فهنا معاني ثقل وتكثروهي مقدورة للآقادر حتى بواسطة تحرك ماتحرك وضعف هذه الحجج غنى

عن الشرح

(٢) أقول هذا الحد للحركة متوجه عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجواهر الفرد وتعالى
الحركات الافراد غير المتجزئة وأما قوله السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد كثر من زمان
واحد يقتضى أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب أن يقال هو الحصول

قدماء الاصحاب ان الاجتماع والامتزاق امران مغايران لا يكون المخصص للجوهر بالجزء وهو ضعيف لانا
 متى عقلا جوهرين حاصرين في الميزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثاثة فعدعة لثامه بمجتمعة من فلا حاجة
 الى الزائد (١) **مسئلة** اختلافا في ان المحوى حال امتزاجه في المحوى المتحرك هل يكون متحركا
 والاقرب انه متحرك بالاعراض بالذات (٢) **مسئلة** الا كوان بأسرها متضادة لانها ان اقتضت
 الحصول في حيز واحد كانت متماثلة فكانت متضادة وان اقتضت الحصول لافي حيز واحد فلا شئ
 في تضادهما لانهما قد تكون بحيث لا يصح تماثلها كالكون الذي يقتضي الحصول في الحيز الاول مع ما
 يقتضي الحصول في الميز الثالث وما فوقه (٣) وأما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحيز فاجتناس منها
 الحية اعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أمر معقول وان كان شيئا نائلا
 فلا بد من افادة تصورهم اقامة الدليل على ثبوته والجوهر زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم
 وان يقدر واحتموا بانه لولا امتياز الحيز عن الجماد بصفة والالم يكن انصاف الحيز بصفة ان يعلم وان يقدر
 اولى من الجماد واحتج ابن سينا في القانون بان العضو والمفولوج حتى غيبتها اما ان تكون قوة الحس والحركة

في حيز بعد حصوله في ذلك الميز بعينه حتى يخرج منه الحركة وقد قل بذلك بعينه في آخره هذا
 الفصل والقول بان الحصول في الميز حالة الحدوث وجوديا يكون متغيرا على وجود الحصول في الحيز
 مطاوعة تدمير الكلام فيه والاضواب ان يقال هو الكون الاول والحصول الاول للجسم الحادث وقد
 لا يكون حركة ولا يكون خارجا عن حيزه ما واما من قال هو السكون فاعماله لانه يقول الا كوان في
 الاحياز كلها كونات ويكون بعضها حركات باعتبارات آخر وذلك لانه قد روي عن أبي الحسن
 الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه هو السكون واذا تحرك الى مكان آخر فاول
 كونه في المكان الثاني سكونه وفيه حركته اليه وذهب الفلاس الى ان السكون كونان متواليان في
 مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فاذا السكون الاول سكون وعلى هذا القول يلزم ان
 تكون الحركة بين السكونات والاجتماع ينبغي ان يحد بحيث يختص الجوهر حيزا واحدا والذي قاله يفهم
 منه ان يكون الجوهرين اجتماع واحد والادب ان يقال هو حصول الجوهر في الميز بحيث لا يمكن
 ان يتأمل بينه وبين حيزه جوهرا آخر ثالث والكون أو الحصول في الميز عند التام كما بينه ونوع وهذه
 الاربعة اجتناس تحتها وقد مر انهم يقولون للاعم نوعا وللاخص تحتها جنسها والجواب عن تغيرها لم يأت
 التعريف في الاضافات لا يوجب تغير الذات معني على كون العلم اضافة وسيجيء القول فيه

(١) أقول تعقل الجوهرين في حيزيهما ان لم يبق تفرق بينهما لانه لا يتخللهما ثاثة لم يكن اجتماعا والمعنى
 المطابق مغاير لا يند وهم لا ينعنون بالزائد غير ذلك

(٢) أقول انه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان المسطح الباطن من المحوى لانه لم يفارق مكانه
 ومتحرك باعتبار من الاشارة اليه بشئ واحد فذلك قيل انه متحرك بالاعراض انه ببقائه الغير بالذات
 من حيث لم يفارق مكانه

(٣) أقول مجتمعا على ان الاكوان التي تقتضي الحصول في حيز واحد متماثلة امتناع تعاميل الامر
 المشترك بالمثل المختلفة وفيه نظروا هذا الضدين ان كان بالذات لا يمكن اجتماعهما داخل فيهما المتان
 لانهما مجتمع الاجتماع وان قيل المختلفة ان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المتان في الحد وان زيد فيه
 ويصح تماثلها على محمل واحد لا يكون كل الاكوان كذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان يماثله
 كونه في حيز يتخلل بينهما حيزا واحدا والشهو وعند المتكلمين الاخير من هذه الحدود وعلى ذلك
 التقدير لا يكون الضد الاضدادا فقط

ان تراني ان هذا ايضا
 يدل على كونه تعالى حائزا
 منه الرؤية لانه لو كان
 متمتع الرؤية لقال انه
 لا يصح رؤيته الا ترى ان
 من كان في كنه حجر فانه
 متمتعهم طعما ما يقال له
 اعطني هذا لانه كان
 الجواب الصحيح ان يقال
 هذا لا يؤكل اما اذا كان
 ذلك الشيء طعما ما يصح
 اكله فحينئذ يصح ان
 يقال الجيب ان ان
 تأكله والجواب عن قولهم
 لو صح رؤيته لرايناه
 هو ان لا نعلم ان رؤيته
 المحدثات واجبة الحصول
 عند حصول هذه الشرائط
 فلم ياتهم ان رؤيته تعالى
 واجبة الحصول عندها
 لان رؤيته تعالى بتقدير
 حصولها مخالفة لرؤية
 المحدثات ولا يلزم من
 حصول حكم في شئ حصوله
 في مخالفة والجواب عن
 قولهم لو كان مرئيا لوجب
 كونه مقابلا لراني هو انكم
 ان ادعيت فيه الضرورة
 فهو باطل لانا فسرنا
 الرؤية بشئ متمتع ادعاء
 البدية في امتناعه وان
 ادعيت الدليل فاذكروه
 (المسئلة الثانية)
 في انه ليس عند البشر معرفة
 كنه الله تعالى والدليل

أو قوة التغذية أو نوعاً ثالثاً أو الأول باطل لأن العضو والمفلوج ليس له قوة الحركة والحس والثاني باطل لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو والمفلوج حيواناً لأن القوة الغذائية حاصلة للنبات ولا حياة له فثبت أن الحياة أمر ثالث والجواب عن الأول معارض بأنه لو لا امتياز الذات الحية بما لا جله صرح أن يصير حياً والالم يكن بأن يصير حياً أولى من غيره وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جوابهم هناك فهو جواباً عنها وعن الثاني أن معنى كون العضو والمفلوج حياً بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه القوة مع بقاء الحياة قلنا لا نسلم فلم لا يجوز أن يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل قوله الغذائية حاصلة في النبات قلنا أنت تساءلنا على أن غذية النبات والحيوان مختلفان بالنوعية والمادية والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الأحكام (١) **مسئلة** القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت أن الموت صفة وجودية محتاجة بقوله تعالى خلق الموت والحياة ومنهم من لم يقل به وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً وأجاب عن التمسك بالآية بأن الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقتدر وجودياً (٢) **مسئلة** البنية ليست شرطاً لوجود الحياة خلافاً للاعتزلة والفلاسفة لنا أن العالم بمجموع الأجزاء إما أن يكون له حياة واحدة أو القائم بكل جزء حياة على حدة والأول يقتضي حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال وأما الثاني فمحال لأن الأجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام حياة أخرى لجزء آخر كان الأمر من الجانب الآخر كذلك ويلزم الدور وهو محال (٣) ومنها الاعتقادات

(١) أقول قليل الأعراض التي لا يتصف بها غير الحي عشرة الحياة والعلم والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكرامة والشهوة والنفرة ولم يقل أحد أن اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو الحياة بل قالوا أن الأول شرط في حصول الحياة للحيوان المركب من الخلط أو من الأركان والثاني معلول للحياة وقوله في المعارضة وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى ليس بشئ لأنه يقتضي اشتراط الحياة بتخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن أين نلزم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى وقوله في النقل عن ابن سينا أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو والمفلوج حياً فزيادة المفلوج غير محتاج إليها لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حياً كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز أن تكون القوة باقية ولكنها عاجزة عن الفعل غير وارد لأنه يزيد بالقوة الباقية التي تصد عنه هذا الأثر بالفعل والافتي العضو المفلوج أيضاً قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الإحساس والحركة واختلاف غذيين النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما إنما هو بحسب مبدءا هـ فان مبدءاً أحدهما النفس النباتية ومبدءاً الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيهما يجعله غذاء فان الأولى تنصرف في البسائط والثانية في المركبات واختلاف العمل والأفعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل وقد علم أن ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب

(٢) أقول القائل بكون الموت ثبوتياً هو أبو علي الجبائي وحده والعبارة عن الموت بعدم الحياة عن من شأنه أن يكون حياً ليس بصحیح فان الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم والالكان الحين عند قرب حلول الحياة فيه ميتاً

(٣) أقول الأولى أن يقول - حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة باطل عنه - بدأ كثرة تكلمين وليس بحال في بديهة العقل ولا بالنظر اليقيني كما مر وأما الثاني فمحال يقال له الذي ذكرته يقتضي إحالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما لأنه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الأخير لزم الدور ولكن أن قيل هل هنا قيام الحياة بكل جزء متوقف على كون ذلك مجامع الغلبة من الأجزاء لا يلزم منه دور

علمه أن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة أما الوجود وأما كيميات الوجود وهي الازلية والابدية والوجوب وأما السلب وهي أنه ليس بحسب ولا جوهر ولا عرض وأما الإضافات وهي العالمية والقدارية والذاتية المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات المفهومات مغايرة لها لا محالة وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة إلا أنها ذات لا يدري ما هي إلا أنها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة

المسئلة الثالثة

في بيان أن الله العالم واحد أعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحداً فلا جرم إمكان انبثاق الوجدانية باللائل السمعية وإذا ثبت هذا فنقول أن جميع الكتب الالهية ناطقة بالتوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقاً المحجة الثانية هو أنها لو قدرنا الهين لكان أحدهما إذا انفرد صح تحريك الجسم منه ولو انفرد الثاني يصح منه تسكينه فإذا اجتمعا وجب أن

وهي أمور يجدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي اما ان تكون جازمة
أو مترددة أم الجازمة فان لم تكن مطابقة فهي الجهل وان كانت مطابقة فاما ان لا يكون عن سبب وهو
اعتقاد المقلد أو عن سبب وهو ما بنفسه فتصور طرق في الموضوع والمحمول وهو البديهيات أو الاحساس
وهو الضروريات أو الاستدلال وهو النظريات واما الذي لا يكون جازما فان كان التردد على السوية
فهو الشك وان كان أحدهما راجحا عن الآخر فالراجح هو الظن والرجوح هو الوهم ﴿تفهم﴾ لما
كانت مراتب القوة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك (١) ﴿مسئلة﴾ اختلافها
في حد العلم وعندى ان تصور بديهي لان ماعدا العلم لا يمكن كشف الابه فيستحيل ان يكون كاشفاله
ولاني أعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم
بديهي (٢) ﴿مسئلة﴾ قيل العلم ساي وهو باطل لانه لو كان كذلك كان ساي ما ينافيه والمنافي
ان كان عدميا كان هو عدم العلم لم فيكون ثبوته وان كان وجوديا فعدمه يصدق على العلم فيكون
العدم موصوفا بالعالية وهذا خاف وقيل انه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العلم وهو باطل والازم
ان يكون العلم بالحرارة والبرودة حارا باردا لا يقال المنطبيع صورته ومثاله لانه يقول الصورة والمثال
ان كان مساويا في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والابطال قولهم (نكتة أخرى) يلزم ان يكون الجدار
الموصوف بالحرارة والبرودة عالما لا يقال حصول الماهية للشيء اما ان يكون ادراكا كما اذا كان الشيء عما
من شأنه ان يكون مدركا لانه نقول ان كان الادراك هو نفس الحصول فالدرك هو الذي له الحصول
فيكون الجدار من شأنه ان يدرك لامن شأنه ان يكون له الحصول احتجوا باننا نميز بعض المعلومات عن
بعض فوجب ان يكون ثابتا لان عدم الصريف لا يميز فيه واذا قد لا يكون المعلم ثابتا في الخارج فهو في
الذهن جوابه هذا يقتضي ان يكون المعلم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن فنحيل الجورقة حاضرة في
خياله بتمام ماهية البحر وذلك باطل بالبديهة (٣) وقيل انه امراض في وهو الحق بما انه لا يمكننا معرفة

(١) أقول تعريف الاعتقادات بأمور يجدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها
تعريف بما يعم جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والالم والمرض وغيرها والصواب أن يقال هي أمور
يمكن ان يحكم فيها بنفي وإثبات حين يختص بها وجعل الظنون والاهام من قبيل الاعتقادات ايس
عما يذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا في قوله أو الاحساس وهو
الضروريات نظرفان الاصطلاح ايس على ان الضروريات هي المحسوسات لا غير

(٢) أقول المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من
المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به

(٣) أقول الحكيم بان القول بكون العلم لا يباي باطل صحيح ولكن في دايه نظر لان المنافي ان كان مطابق
العدم كان العلم مطابق الوجود وان كان عدميا لا يكون العلم عدم العلم حتى يكون ثبوته انما هو عدم
العدم ولا يجب ان يكون عدم العلم بديهي ثبوته فان عدم العمى كافي في الجوربل فيمن نزل في عينه ما يبل في
الجدار لا يكون ايسارا ايضا لزم من قوله ولو كان وجودا فعدمه يصدق على عدمه فيكون العلم عدم
موصوفا بالعلم ثبوت ما دعي ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذا العلم ساي واما ابطال القول
بالانطباع لوجب ان يكون العلم بالحرارة حارا فليس يصح لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة
وفرق بين صورة الشيء وبينه فان الانسان ناطق وصورة ايس بناطق وقوله وان كان مساويا في تمام
الماهية لزم المحذور والصحيح انها ليست مساوية في تمام الماهية هو نفس الماهية أو شخص من أشخاصها
لا صورته واذا كان بين الماهية وصورتها التنبية في النوع امكانت الصورة غير الماهية وتوحيار ان

كون الشيء عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما واقائلون به منهم من سمي هذه الاضافة بالتعليق أثبت
 أمرا آخر يقتضي هذا التعليق ومنهم من قال العلم عرض بوجوب العالمية والعلمية حالة تتعلق بالمعلوم
 فهو لا يثبت وأما ثلثة أمور ثلاثة وأما نحن فلا نقول إلا بهذا التعليق فاما العالمية والى لم فها لم يثبت بالدليل (١)
 بمسئلة في اختفوا في أن العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين وعندى أنا ان فسرنا العلم بنفس التعليق
 لم يصح ذلك لانه يصح ان يعقل كون الشيء عالما بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر
 ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعليق لم يمنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا
 للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا به عالم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما قابل بطاق المضادة وليس
 كالمنا في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا به فافهوا المطلوب ثم
 لجوزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح ان يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعليق
 العلم الواحد به او كل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر يجب ان يعلم بهما واحدا
 وهذا التفصيل باطل عندى لان العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض
 مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع
 الجهل بالآخر (٢) بمسئلة في العلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان

يكون مقتضى لكون المحل حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز وأيضا في النكته جعل العلم هو
 حصول الماهية فالذى قاله ههنا ليس مما ذهبوا اليه وقوله في الجواب ان كان الادراك هو نفس
 الحصول فالجدار في شأنه أن يدرك أذله الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول لقابل
 بشرط بشرط مخصوص فاننا قلنا اننى حصول مال عند من شأنه ان يحصل له مال لا يلزم منه أن
 يكون الجار الذي يحصل عنده مال غنيا قوله في الجواب الاخير هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام
 ماهية حاضرة في الذهن مبنى أيضا على عدم الامتياز والاثنية بين الشيء وصورته لان الحاضر في
 الذهن ههنا ضرورة لو كان الشيء الذى هو صورته موجودا كانت هذه الصورة مطابقة له

(١) أقول العلم المعلوم الذى وضعه بزاء العالم ان كان معدوما فليت شعري أين يكون ان لم يكن في الذهن
 والذي سمي هذه الاضافة بالتعلق هو أبو الحسن البصرى ومن تبعه والقول بان العلم عرض بوجوب
 العالمية هو قول القائلين بالاحوال وبالجملة التعليق من غير متعلق به غير معقول

(٢) أقول العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لانهاية لها مع انه واحد
 وهذا البحث يتعلق بالعلم الحديث فقال أبو الحسن الباهلى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات
 كثيرة وحكى عن أبي الحسن الاشعري ذلك وأنكره الاسفة اذ أبو اسحاق وقال انه ذكره في الاثر على
 من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائى الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلوماتين ووجب
 ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي وقال القاضي أبو بكر كل معلومين لا ينفك أحدهما عن
 الآخر في العقل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شيء آخر
 فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد ويقال للمصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالجموع
 ويكون الاجزاء داخلية فيه وحينئذ قد تعلق بأمرين واثبت حكمت بامتناع ذلك وانت اسفة دللت
 على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وههنا لا يصح هذا
 الاسفة دلالة وأيضا كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وأنت قلت مع الذهول عن كونه عالما
 بالآخر وذلك لان المطلوب ههنا التعليق بمعلوماتين لا بمعلوم واحد وأيضا على تقدير تفسير
 العلم بما يوجب التعليق جعل العلم بطاق المضادة غير متعلق بشئين وذلك غير معقول فان المضادة

ووجوب حصه وله به يمنع
 من استناده الى الثاني اذ لو
 اجتمع على الاثر الواحد
 مؤثران مستقلان يلزم ان
 يستغنى بكل واحد منهما
 عن كل واحد منهما فافيه يكون
 محتملا لهما وغنيا عنهما
 وهو محال واما أن لا يقع
 بواحد منهما البتة فهذا
 يقتضى كونهما معا جزين
 وأيضا فامتناع وقوعه بهذا
 انما يكون لاجل وقوعه
 بذلك وبالفرض فلو امتنع
 وقوعه بهما لوقع بهما معا
 وهو محال واما أن يقع بواحد
 دون الثاني فهو أيضا محال
 لانهما الماسا لتو يافى صلاحية
 اليجاد كان وقوعه بأحدهما
 دون الثاني ترجيحان غير
 مرجح وهو محال في الجملة
 الرابعة انهما لو اشتركا
 في الامور المعتمدة في الالهية
 فاما ان لا يمتاز أحدهما عن
 الآخر في أمر من الامور
 واما أن لا يحصل هذا
 الامتياز فان كان الثاني فقد
 بطل التعدد واما الاول
 فباطل لوجهين أحدهما
 انهما لو اشتركا في الالهية
 واختلفا في أمرا آخر وما به
 المشاركة غير ما به الممايزة
 فكل واحد منهما مركب
 وكل مركب ممكن وكل ممكن
 محدث فاللهان محدثان
 هذا خلف والثاني رهوان

متغيران فالوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شئ واحد ظن ان العلم الجلي نوع يغاير العلم التفصيلي (١) **مسئلة** (٢) العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة خلافا لاشيخى ووالذى لنا ان النظر من ان العلم بالدلول ومشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم بضاد اعتقاد حدونه ومشروط بالعلم بعائية الجسم وماهية العدم والحدوث (٢) **مسئلة** (٣) العلوم كلها ضرورية لانها الماضورية ابتداء او لازمة عن سائر ماضور وباقائه ان بقي احتمال عدم الازم ولو على ابعد الوجوه لا يمكن علم واذا كان كذلك كانت باثرها ضرورية (٣) **تنبيه** (٤) انفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبب او بالفرع ضروري بالاولا فندفع وقوع الشك يحصل الشك في الفرع فيصير الضرورى غير ضرورى هذا اخاف (٤) **مسئلة** (٥) اختلافوا في ان اعتقاد الضدين يتنوع اجتماعهما لنفسه ما اول الامر يرجع الى الضارف والا قرب ان المغايرة ذاتية لان الجسم يزم بالثبوت شرطه ان لا يكون لتقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط (٥) **مسئلة** (٦) منهم من قال المعلوم غير معلوم لان كل معلوم يتميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فليس ثابتا لا يكون معلوما فعوض بان تخصيصه باللامعالمية يستدعي تصور له لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجابوا عن كلام الاولين بان المعلوم في الخارج ثابت في الذهن فتقبل عليه الثابت في الذهن اخص من الثابت

لان نقل الابن شئ بل يكون الشئ يات شاملين ككل ما يقع عليه اسم الشيئية ولا فرق بين المضادة المطابقة والمضادة المتخلفة وصلة الاعمى وجود التمين فيما يتعلق بالمضادة فاما ولا يخفى ان من حيث تعلقها بالمعومين وابطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والابيض متعلق بامر ين يصح العلم باحدهما مع الجهل وبالاخر غير صحيح لان كلامهم في المضادة المتعلقة بهما او تصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للابيض فليس ما يصح العلم مع الجهل بالاخر هو احد الشئين اللذين يتعلق بهما معا

(١) أقول اعترف ههنا بان شئ المعلوم من وجهه والمجهول من وجهه يغاير الوجهين وهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند ابطال قوله التصور ليس يكتب ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهان

(٢) أقول والده يذهب الى القول بتمائل العلوم وانها لا تختلف باختلاف متعلقاتها والمصنف يقول الشرط مخالف للشرط واذا بقول الاعتقادات متضادة مشروطة بشرط مختلفة فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم واعتقاد حدونه مشروط بالعلم بالجسم وبحدونه ولو والده ان يقول العلم من حيث هو علم ليس بمختلف في انها تختلف بسبب متعلقاته فيكون تمائل العلوم لذاته واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها

(٣) أقول يريد بالضرورى ههنا اليقيني لا البديهي ولا المحسوس وحده فانه قال من قبل المحسوسات هو الضرورى بات وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري

(٤) أقول ان كل المراد من الاصل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقاتها وحق وان كل المراد اعم من ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن ان تكون كسبية والتفديقات المرفوعة عليها ضرورية

(٥) أقول الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لتقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه والاصح ان الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقادير يتنوع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود الضارف عنه اما في اليقيني فالمغايرة ذاتية ككلامه

ان ما به حصل الامتياز اما ان يكون معتبرا في الالهية او لا يكون فان كان الاول كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك في الالهية وان كان الثاني كان ذلك فضلا عن ادعاء الاحوال المعتبرة في الالهية وذلك صفة نقص وهو على الله محال

المسئلة الرابعة

القاتلون بالشرك طوائف الطائفة الاولى عبادة الاوثان والاصنام ولهم اربلات احدها ان الناس كانوا في قديم الدهر عبادة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب صنما ومثالا واشتهر فلوا بعبادتها وكانت نيهم توجيه تلك العبادات الى الكواكب ولهذا السبب لما سبى الله عز وجل عن الخليل عليه السلام انه قال لايه اترأ انخذ اصناما آفة الى اراك وتومل في ضلال مبين ثم ذكر عقيب هذا الكلام مناظرة ابراهيم مع القوم في آلهية الكواكب وثانيها ان الغالب على أهل العالم دين التشبيه وهذا هو الجسم والقوم كانوا يعتقدون ان الاله الاعظم نور في غاية العظمة والاشراق وان الملائكة انوار مختلفة بالافرو والكبر والجرم اهم

اتخذوا الصنم الاكبر
وبالغوا في تحسب من تركه
بالمواثيق والجواهر على
اعتقاده على صورة الله
واتخذوا سائر الاصنام على
صور مختلفة في الصنم
والكبر على اعتقادها
صور الملائكة فعلى هذا
التقدير عبدة الاصنام
تلازمة المشبهة وثالثها ان
من الناس من قال ان البشر
ليس لهم أهمية عبادة الاله
الاعظم وانما الغاية القصوى
اشتغال البشر بعبادة
ملك من الملائكة ثم ان
الملائكة بعد دون الاله
الاعظم ثم ان كل انسان
اتخذ صنما على اعتقاده كونه
مثلا لذلك الملك الذي يدبر
تلك المدة واشتغل بعبادته
ورابعها ان المنجمين كانوا
يرصدون الاوقات الصالحة
للطاسمات النافعة في الافعال
المخصوصة فاذا وجدوا ذلك
الوقت عملوا له صنما
ويعظمونه ويرجعون اليه
في طلب المنافع كما يرجعون
الى الطالسمات المعمولة في
كل باب واعلم انه لا خلاص
عن هذه الابواب الا اذا
اعتقدنا انه لا مؤثر ولا مدبر
الا واحدا اتمها والله أعلم
بالصواب

الباب السادس في الجبر
والقدر وما يتعلق بهما من
المباحث وفيه مسائل

فيكون المعلوم ههنا ثابتا وليس كلامنا فيه وانما الكلام في العلم بغير الثابت ولان الثبوت الذهني مشكل
لانا اذا علمنا أن شر يك الله تعالى معدوم فحضور الشر يك في الذهن محال لان الشر يك هو الذي يجب
وجوده لذاته والحاضر في الذهن لا يكون كذلك فان قلت الحاضر في الذهن تصور الشر يك لانفس
الشر يك قلت فقد عاد الاشكال لان البحث اغما وقع عن متعلق هذا التصور فانه ان كان نفيا محضا
فكيف التحيز وان كان ثابتا فثبوتها ما في الذهن أو في الخارج والكلام فيه مامر (١) (مسئلة ١)
المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لان
العقل لو لم يكن من قبيل المعلوم يصبح انفكاك أحدهما عن الآخر لكن محال لاستحالة أن يوجد
عقل لا يعلم شيئا البتة أو عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا ليس هو علما بالمحسوسات لحصوله في
البهايم والمجانين فهو اذا علم بالامور المكتوبة وليس ذلك من العلوم النظرية لانها مشروطة بالعقل فلو
كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال فهو اذا عبارة عن علوم كريمة بديهة وهو
المطلوب فقبل عليه لم قلت ان التعابير يقتضي جواز الانفكاك فان الجوهر والعرض متلازمان وكذا
العلة والمعلول متلازمان لكن العقل قد يتفكر عن العلم كما في حق النائم أو اليقظان الذي لا يكون مستحضرا
لشي من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وعند هذا ظهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم
البديهية عند سلامة صحة الحواس (٢) ومنها القدرة والمرجع بها في حقا ان كان الى سلامة الاعضاء
فهو معقول وان كان الى أمر ورائها ففيه النزاع احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش
وليس الامتياز الا بهـ هذه الصفة فيقال لهم متى ثبت هـ هذا الامتياز قبل الاتصاف بالفعل أو حال
الاتصاف والاول باطل على قولنا لان لا تثبت القدرة قبل الفعل والثاني كذلك لان المرتعش
كما لا يتكبر من ترك الحركة حال وجودها فاختار لا يتكبر أيضا من تركها حال وجودها لاستحالة
أن يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد ويقال أيضا متى ثبت هـ هذا الامتياز حال ما خلق الله
تعالى الحركة أو قبلها والاول باطل لان حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري والثاني باطل

(١) أقول المعلوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه
من الحمائية المعلوم بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحمائية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما يسلب
عنه الثبوت وليس بين الحكمين تناقض لان موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثابت المطلق
الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحمائية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار
هذه الحمائية وأما قوله شر يك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن ليس كذلك
فالجواب أن مفهوم الشر يك ههنا يشتمل على مماثلة شيء من متغايين وذلك يوجب الاشـ ترك
من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث تغاييرته لذات الله تعالى والموصوف بالامتناع محكوم
عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان له في الذهن وغير محكوم عليه من غير
اعتباره هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة ومتعلق كل وصف بينهما معلوم
من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة فينبغي أن يفهم في أمثاله هذا الفرق حتى نتحل
الاشـ كالات التي تعددت عليها

(٢) أقول قال أبو الحسن الاشعري العقل علوم خاصة وزادت المعتزلة في العلوم التي يشتمل عليها
العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبح لانهم يعدونه في البديهيات وقال القاضي أبو بكر هو العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات ومحاري العادات وقال المحاسبي من أهل السنة هو غريزة يتوصل بها
الى المعرفة وما ذهب اليه المصنف هو الصواب

المسئلة الاولى

المختار عندنا ان عند حصول
القدرة والداعية المخصوصة
يجب الفعل وعلى هذا
التقدير يكون العبد فاعلا
على سبيل الحقيقة ومع
ذلك فيكون الفعل مال
بامر هو افعلة بقضاء الله
فعلى وقدره والدليل عليه
ان القدرة الصالحة للفعل
اما ان تكون صالحة للتترك
اولا فتكون فان لم تصح
للتترك كان خاتق تلك
القدرة خاتقا لصفة موجبة
لذلك الفعل ولا تريد
بقوعه بقضاء الله لا هذا
واما ان كانت القدرة صالحة
للفعل ولا تترك فاما ان
يتوقف مرجحان أحد الطرفين
على الآخر على مرجح أولا
يتوقف فان توقف على
مرجح فذلك المرجح
امان يكون من الله أو من
العبد أو يحدث لا يؤثر
فان كان الاول فمقد حصول
تلك الداعية يجب الفعل
وعند عدمه يمنع الفعل
وهو المطلوب وان كان من
العبد عاد التقسيم الاول
ويحتاج خاتق تلك الداعية
الى داعية أخرى ولزم
التسلسل واما ان حدثت
تلك الداعية لا يحدث أو
نقول انه ترجح أحد
الجانبين على الآخر لا مرجح

لان حصولها قبل ان خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار (١) ويقال للمعتزلة متى
ثبت هذا الاختيار عند انتهاء الدواعي أو عند مرجحان أحدهما على الآخر الاول باطل لان عند
الاستماع بمنع الفعل وعند الامتناع لا يثبت المكنة والثاني محال لان عند حصول المرح يجب الرجح
ويمنع المرجح وعلى هذا التقدير لا يثبت المكنة (٢) **مسئلة** القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة انما
ان القدرة عرض ولا يكون بديه فلا تقدمت على الفعل لاستحالة أن يكون قادرا على الفعل لان حال
وجود القدرة ليس بعدم الفعل والعقد المستمر يستحيل أن يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة
(٣) احتجوا بأن الكافر حال كونه مكاف بالايمن ولو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا كان ذلك
تكافيا بما لا يطابق ولان الحاجة الى القدرة لاجل أن يدخل الفعل من العلم الى الوجود وحال حدوث
الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان تكون القدرة مع المقدور لزم
اما قدم العلم أو حدوث قدرة الله تعالى والجواب عن الاول انه وارد علىكم أيضا لانه حال حصول القدرة
لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه فان قلت انه في الحال مأمور لا بأن يفعل في
الحال بل بأن يأتي به في ثاني الحال قلت هذا غلط لان كونه فاعلا للفعل اما ان يكون نفس صدور الفعل
عنه واما ان يكون أمرا اذ اعلمه فلو كان الاول استحالة أن يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود
واذا كان كذلك استحالة أن يقال انه مأمور بأن يفعله في الحال وان كان الثاني كانت تلك الفاعلية
أمرا حاضرا فيقتصر الى الفاعل والكلام في كيفية فعلها كما يكلام في الاول يلزم التسلسل وعن الثاني
انه منقوض بالهالة والمعلول أو الشرط والمشروط وعن الثالث أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى
تعالى قدرته بزمان حدوثها وأما ما قبلها السابقة فلا أثر لها البتة وهذه لا يمكن تحققة في قدرة

(١) أقول بقوله المختار لا يتم كمن من الحركة حال وجود الحركة فيه فنظر لان المختار لا يتم كمن من
الحركة مع فرض وجود الحركة أمام قطع النظر عنه فلم لا يجوز وهكذا القول في الاعتراض
الثاني فان الاختيار حال ما خاتق الله الحركة محال بفرض وجود الحركة أمام قطع النظر عن ذلك
فيمكن لوجود القدرة امتنع بطله

(٢) أقول الاختيار عند المعتزلة موصفة صدور الفعل أو تركه من القادر بالداعية أو عدم داعية وهو
متساوي النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساويهما عند اعتبار أحدهما ومتقدموهم
جوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجيح أحدهما على الآخر وأوردوا أمثلة الجائع والعطشان
والغارب اذا حضروهم رغبة فان متساويان وقد حان متساويان وطربان متساويان فانهم يختارون أحدهما
من غير ترجيح ولذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان شيء والعلم بالرجحان شيء والعله يختار أحدهما
لوجود الرجحان وان لم يقطن بالرجحان ومتأخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بان الطرفين
الراجع يكون أولى ولا ينتهي الى أحد الوجوب وهو اختيار محمود الملاي وأنكره بعضهم كون
الاولوية كدوية مانلى ما مرقى خواص الممكن وأبو الحسين وأصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه
يمنع وذلك لا ينافي الاختيار فان نفسه بغير الاختيار هو أن يكون الفعل والتترك بالقياس الى القدرة
متساويين وبالقيااس الى الداعي وعدمه اما واجب أو ممنوع ومن عدم التمييز بين الامر بين هذه المسئلة
يحدث الاختلاف الجاري بين الثائين بالايجاب والاختيار

(٣) أقول المسئلة مبينة على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض والذي استدل به من
عرض القدرة من عدم الفعل أو وجوده ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من عرض
جتماع القدرة والفعل والداعي امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاته

أصلاً كان هذا قولاً باستغناء
المحدث عن المحدث استغناء
الممكن عن المؤثر وذلك
يوجب نفي الصانع
فان قالوا لم لا يجوز ان يقال
عند حدوث الداعية يصير
الفعل أولى بالوقوع ولا
ينتهي الى حد الوجوب
فلنا هذا باطل لوجوه
أحد هان المرجح - وح
أضعف حالا من المساوي
فلما امتنع حصول المساوي
حال كونه مساوياً فبأن
يتمتع حصول المرجح
حال كونه مرجحاً
أولى واذا امتنع حصول
المرجوح وجب حصول
الراجع لامتناع الخروج
عن النقيضين والثاني
ان عند حصول الداعي الى
أحد الجانبين لو حصل
الطرف الثاني لكان
قد حصل ذلك الطرف
للمرجح أصلاً وهذا
القائل قد سلم ان التراجع
لا يندفعه من المرجح
والثالث ان عند حصول
ذلك المرجح ان امتنع
النقيض فهو الوجوب وان
ليتمتع فيكمل ما لا يتمتع لم يلزم
من فرض وقوعه محال
فلنفرض مع حصول ذلك
المرجح تارة ذلك الاثر واقعاً
وتارة غير واقع فاختصاص
أحد الوقتين دون الثاني

العبد لانها غير باقية (١) **مسئلة** القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للعبد تارة لان القدرة عبارة
عن الممكنة والمفهوم الممكنة من ذلك ولان نسبة القدرة الى الطرفين ان كانت على السوية استحتم
أن يصير مصدر الاثر الاعند مرجح فلا يكون مصدر الاثر الا المجموع فلا يكون الذي فرضناه قدرة
مصدر الاثر فلا يكون قدرة وان لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة الاعلى الرابع (٢) **مسئلة**
عند بعض الاصحاب الجرح صفة وجودية وهو وضعيف لعدم الدليل والذي يقال ليس جهل الجرح
عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف لاننا ساعد على أن كليهما محتمل وأنه لولا الدليل
لبقى ذلك الاحتمال (٣) ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم أن الارادة عبارة عن علم الحى أو
اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة وهو باطل لاننا نجد من أنفسنا ما لا نرغبه على هذا العلم فبمتغيران

(١) أقول السؤال الاول غير متوجه لان الكافر مكلف بالايان من حيث هو قادر حتى يؤمن في
حال قدرته وهذا ليس تكليفاً بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان
لو كان مكلفاً بالايان كان تكليفاً بما لا يطاق وهكذا السؤال الثاني فالحاجة الى القدرة وحدها
لاجل أن يدخل الفعل من العدم الى الوجود لا الهاماً أخوذة مع حدوث الفعل وعدمه وفي السؤال
الثالث لان نسبة الى قدرة الله تعالى الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا أخذت مع وجود الارادة
أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العبد وقوله في الجواب هذا واراد عليكم لان حال حصول
الفعل لا يمكنه الفعل أيضاً فيه نظراً لانه اذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل
لا يمكنه لان حيث القدرة قبل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ
واراد النقيض بالعلة والمعلول والشرط والمشرط ليس بنافع لان العلة أيضاً قبل وقوع المعلول فممتعة
العامة وكذلك حال وقوعه وذلك الاتصاف القبل وال الحال اليها وال قول بان تعلق قدرة الله تعالى زمان
حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل أيضاً ليس بشئ لان الفعل يجب زمان حدوثه وان لم تكن قدرة
ومنشأ جميع هذه الاغلاط شئ واحد وهو ما ذكره

(٢) أقول المعنى لا يختلف ببديل لفظ القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن
من ذلك يشتركان في مفهوم واحد وانما يختلفان من حيث تعلقهما بتارة بهذا وتارة بذلك فان كان
المراد من القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به
الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها الا بالاشتراك اللفظي ويقع على أنواع تعدد المقدرات وهذا
لم يقل به أحد وقوله ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح وقبل المرجح
لا يكون قدرة على الفعل يقتضى أن تضيق القدرة بمبدأ الفعل مع زائد وهو عين مذهب من يقول القدرة
صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب الى أن القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين
فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر لا سيما انهم لا يفرقون بين القدر
وبين مبدأ الفعل والترك

(٣) أقول ان كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء فالجرح عبارة عن آفة تعرض للاعضاء
ويكون حينئذ وجودها والقدرة أولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان كان الجرح
ما تعرض للارتعاش وتمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالجرح وجودى ولعل الاصحاب ذهبوا
اليه اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يبرع عنها بالتمكن أو بما هو علة له فالجرح عدم
تلك الهيئة فالقدرة وجودية والجرح عدمى

والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان يفرط طبعه عن شرب الدواء ثم يريد (١) **مسألة** كمنهم من قال إرادة الشيء كراهته ضده وهو باطل لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده (٢) **مسألة** العزم عبارة عن إرادة جازمة حتمية بعد التردد فيه والمحبة عبارة عن الإرادة لكنها من الله تعالى في حق العبد إرادة الثواب ومن العبد في حق الله تعالى إرادة الطاعة والرضا قيل إنه الإرادة وقيل إنه ترك لا اعتراض (٣) **مسألة** المناقاة بين إرادتي الصديق ذاتية أو لا تنصرف فيه ما تقدم في باب الاعتقاد (٤) **مسألة** الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية فذلك لا تناسل وذلك يوجب الاعتراف بالاعتقاد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره (٥) ومنها كلام النفس ولم يقل به أحد إلا أصحابنا قالوا الأمر والله تعالى والخبر أسوة بقوله بغير عن كل واحد منهما في كل لغة بلا فظة أخرى فهي معان متغايرة وليس عبارة عن تخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذه المساهبات لا تختلف البتة وليس الأمر عبارة عن الإرادة لأن الله تعالى قد يأمر بالبر ويؤمر بالبر ويؤمر بالبر ويؤمر بالبر ويؤمر بالبر ويؤمر بالبر ويؤمر بالبر والحياة فلا بد من نوع واحد (٦) ومنها الالم واللاذة ألام فلا نزاع في كونه وجوديا ثم قال محمد بن زكريا

(١) أقول القائل بهذا لا يقتصر على هذا بل يزيد فيه بقوله بأن له أو غيره ممن يؤثر غيره فيه منفعته يمكن وصفها إليه وإلى ذلك الغير من غير مانع من ثبوت أو معارضة ثم في وجوده ميل يترتب على هذا الاعتبار مغايرة نظرية لاهذا المثل يحدث من لا قدرة على تخصيصه بل ذلك الشيء وقدرة تامة فيجوز له ميل إلى شيء بر يحد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق إلى المحبوب ممن لا يصل إليه ما في القادر التام القدرة فيمكن الاعتقاد المذكور

(٢) أقول الصواب أن يقال إرادة الشيء يلزمها كراهته ضده بشرط التفطن للضد (٣) أقول التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبثقة عن الزاء العاقبة وعن الشهوات والنفقات المتخلفة فإن لم يوجد ترديد في جميع أطراف حصول الخير وان وجد حصول العزم والمحبة تنفع بشتراك الاسم على إرادة هو مداهل وهو الذي نسبته إلى إرادة الثواب والطاعة وعلى ذلك من لذة أو منفعة أو مشاكلة كجدة الماشق لمشوقه والمعلم عليه المنفعة والوالد للولد والصديق لصديقه وأصحابه آله سبحانه وتعالى عند المعارفين فهو التصور السكك المطابق فيه والرضا قال أبو الحسن الأشعري أنه إرادة كرام المؤمنين وشربهم على التأييده وهذا من الله تعالى وأما من العبد فهو ترك الاعتراض والرحمة قيل هي النعمة وقال أبو الحسن هي إرادة الانعام والولاية إرادة لا كرام والتوفيق والفضل والمداوة إرادة لا هانة والطارد والنعيب والسخط إرادة الذيب والاختيار عدا أبي الحسن هو الإرادة واختاره أي فعل به خير والمشيئة هي الإرادة والكراهية يفرقون بينهما

(٤) أقول قيل إرادة الحركة ترجع مدورها وإرادة السكون ترجع مدورها وكما أنهم مائة قالان لثابتهم ما كذلك إرادتهما وموم آخر قالوا إرادة الحركة تصرف الماعل عن إرادة السكون والكلام فيه مثل ما مر

(٥) أقول قيل الاعتقاد السكك إلى قضاء الله تعالى وقدره أمان يكون بلا توسط في إيجاد الشيء أو يكون بتوسط والاول يقتضيه إرادته إلى الإرادات التي لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو إيجاد بتوسط قدرة أو إرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فإذا من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال بالاختيار فاعلم ولا يندفع هذا إلا بأقامة البرهان على أنه لا يؤثر الله تعالى

(٦) أقول قالوا كلام النفس هو المذكر الذي يدور في الحاله دون دل عليه العبارات نارة وما يستعمل

بالوقوع ان توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم ان يقال ان حصول الرجحان كان موقوفا على هذا القيد الزائد لكننا فرضنا ان الحاصل قبل هذا الزائد كان كافيا في حصول الرجحان وان لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لأمر حرج وهو محال اذا عرفت هذا فنقول بالمالا اعترفنا بان الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا لوجاء لا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى وإذا قلنا بان المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع ان هذا المجموع حصل بخاق الله تعالى فقد قلنا بان الكل بقضاء الله تعالى وقدره فهذا هو المختار وأما المدعى فانه قال العلم بكون العبد مدعو جدا لأفعاله ضروري والدليل عليه ان العلم بحسن المدح والذم عليه علم ضروري والعلم الضروري حاصل بان حسن المدح والذم يتوقف على كون المدح والذم موقوفا على العلم الضروري أولى بأن يكون ضروريا وهذه

اللاذعة عبارة عن الخلاص عن الألم وهو باطل بما اذا وقع بصير الانسان على صورة مملحة فانه ياتذ
بأصاها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللاذعة خلاصاً عن ألم الشوق
اليها وزعم ابن سينا أن اللاذعة ادراك الموافق والألم ادراك المنافي ويقرب قول المعتزلة منه فانه
قالوا أن المدرك أن كان متعاقب الشهوة كالحكة في حق الجرب كان ادراكه للذة وان كان متعلق
النفرة كحفي حق السليم كان ادراكه ألاماً ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس إلا الادراك
واتفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للألم في حق الحى وخالفهم لان التفرق عدمى فلا
يكون علة للألم والجودى وزاد ابن سينا سبباً ثانياً وهو سوء المزاج قال لان حد الألم ادراك المنافي
والحد ينعكس وكل ادراك المنافي ألم وهذه الحجة لفظية (١) لانه اخذ من العكس ومنها الادراك كان
وهى غير العلم لانه يصير الشيء ثم تغيب عنه فيفرق تفرقة في الحالتين مع حصول العلم فيهما فالألم يصار غير
العلم لكن الفلاسفة والكهجي وأبو الحسنين زعموا أنه عائد الى تأثير الحدقة بصورة المرئى والمتكلمون
محتاجون الى القدر في هذا الاحتمال ليمكنهم بيان انه تعالى سميع بصير (٢) مسألة تختلف

عليه من الاشارات أخرى والدليل على اثباته أن الفاعل اذا أمر عبده بأمر وجدنى نفسه اقتصاء
الطاعة منه وجدنا ضرورياً ثم انه يدل على ما يحجب به بعض العبارات أو بضر وب من الاشارات
أو برقوم من الكتابة هكذا قيل وقيل أبو هاشم أثبت كلاماً في النفس سماه بالخاطر وزعم
أن ذلك الخاطر يسمعها ويدركها وقال أبو الحسن ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام
المؤلف من الحروف بالأشتراك وقال قوم على الاول بالحقبة وعلى الثانى بالمجاز وقال قوم
بالعكس من ذلك

(١) أقول نقل عن ابن زكريا أنه قال اللاذعة خروج من الحال الغير الطبيعية وذلك لكون الادراك
اغما يحصل بانفعال للحاسة بقتضيه بتبدل حال وأخذها بالعرض مكان ما بالذات وقول المعتزلة يدل
على أنهم يقولون ان اللاذعة والألم هما الادراك نفسه ويختلفان باختلاف استعلقتهما وهما الشهوة أو
النفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس غير الادراك ومخالفة المصنف
في أن تفرق الاتصال ليس بواجب للألم في الحى اغما كان لانه يقول التفرق يوجب سوء المزاج الذى
يقضيه طوائف المفردات عند تفرقها فالسبب الذاتى هو طوائف المفردات والتفرق يقضى زوال
الاعتدال الذى حصل من المكسر والانكسار فانه يفرق ليس سبباً بالذات الا لمرعى هو زوال
الاعتدال والألم اغما يحصل من سوء المزاج هكذا فسر قوله تلميذه قطب الدين المصري أن قوله عقيب
ذلك وزاد ابن سينا سبباً ثانياً وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك أما قوله التفرق عدمى فلا يكون علة
للاوجودى ففيه نظر لان عدم لا يكون علة لموجود والعدمى ربما يكون علة لعدم الحركة فيما من
شأنه أن يتحرك فانه علة لاحد الا كوان الذى هو السكون وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذاء فى
الحيوان الصحيح للجوع وتفرق الاتصال فى العضو الذى لا يكون فيه حس أو عرض له خدر أو يكون
مع استمراره لا يكون التفرق طبيعياً كما يحصل فى المعتدى عنه من نفوذ الغذاء فى أجزاءه لا يكون
مؤثراً بل الألم عندهم احساس عضو بغير اتصال يحدث فيه غير طبيعى وكلامهم يدل على ذلك ولا
شك فى أن الحى وهو سوء المزاج مؤثر وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافى
فهو اذا دخل للألم واذا كان التحديد صحيحاً فلا يكون انه كاسه افظياً

(٢) أقول قالوا الادراكات خمسة هى الخواص وزاد الفاضل أبو بكر فيه الادراك الألم واللاذعة وقوم جعلوها
علوماً خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراك كالأقوال بان الابصار مؤثر فى الحدقة خاص

مقدمات ثلاثة فالولها ان
العلم الضرورى حاصل
بحسن المدح والذم والدليل
عليه ان كل من أساء اليها
فانما يجد من أنفسنا وجدنا
ضرورياً باننا ندعه ومن
أحسن اليها فانما يجد من
أنفسنا وجدنا ضرورياً
باننا ندعه ومن نازع فى
هذا فقد نازع فى أظهر
العلوم الضرورية وثانيتها
ان العلم الضرورى حاصل
بان حسن المدح والذم
يتوقف على علم المادح
والذام بكون الممدوح
والمذموم فاعلا وهذا أيضا
ظاهر لان من رعى وجه
انسان بأجرة فانه يذم الراى
ولا يذم الأجرة فاذا قيل
لذلك الذام لم يذم هذا الراى
ولا يذم الأجرة فانه يقول
لان ذلك الراى هو الفاعل
لهذا الفعل وهذه الأجرة
لم تفعل ذلك وهذا يدل على
ان العلم الضرورى حاصل
بانه لا يحسن المدح والذم
الا عند كون الممدوح
والمذموم فاعلا وثالثتها ان
الذى يتوقف عليه العلم
الضرورى يجب أن يكون
ضرورياً وهذا أيضا ظاهر
لان الفرع أضعف من
الاصل فلو كان الاصل غير
ضرورياً لكان بتقدير
وقوع الشك فيه يجب

في الابصار منهم من قال انه يخرج الشعاع عن العين وهو باطل والالو جب تشوش الابصار عند هبوب
الرياح ولا يمنع أن يرى نصف السماء لامتناع أو يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء أو يؤثر
في جميع الاجسام المتصلة في حدقتنا (١) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والاما أدركنا العظيم
لامتناع انطباع العظيم في الصغير ولا رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده فهذان الوجهان انما
يلزمان من قال المرنى هذه المنطبعة فقط وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً
لادراك المرنى الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك (٢) **مسئلة** الادراك عند سلامة الحاسة
وحصول البصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا خلافاً للمعتزلة والفلاسفة انما انزى
الكبير من البعد صغيراً وما ذلك الا لاننا نرى بعض اجزائه دون البعض مع استوائها باثرها في كل
الشرائط ولاننا نرى اجزاء الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من تلك الاجزاء وايست رؤية كل جزء
مشروطة برؤية الجزء الآخر والواقع الدور رؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر واحتجوا
بأنه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرة تاشموس وجمال ونحن لانراها الجواب أنه معارض بجميع
العاديات (٣) **مسئلة** اخفاؤها في انه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
عن بصير بالآلة وليس يبعد أن يكون في غير ذلك وجه آخر كما في الارادة فانها في العبد بخلاف
مأثمة لله تعالى

(١) أقول انما نلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون يخرج وجهه عن العين الا بالجماز كما قال
المنصور يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس
والقمر والنيرات لا يشوش به وأيضاً قالوا لو كان الشعاع جسماً لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضاً
لزم انتقال الاعراض وأيضاً قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة محتاجة
الى الزمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب ههنا
وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد امكان
أصوب واذا جاز نور سراج صغير أن يضيء هواء بيت كبير وجداره ولم يبق بعد ذلك ذلك أيضاً ليس
بمستبعد واسدلو على كون الابصار بالشعاع باثـ تراطه بكون البصر في ضوء ولو لان شعاع البصر
والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا في افادة البعض وأيضاً كما يقع اشعاع الاجرام الفيرة
انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يقع اشعاع العين مثله بعينه كما تبين
في كتاب المناظر والمرايا بالجملة الكلام في هذا الموضوع طويلاً والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع
فلا يطلب من الصناعة المخصوصة به

(٢) أقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس وأصحابه وبينوا السبب في رؤية العظيم من بعيد
صغير وابطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو
مقداره بل قالوا بانطباع شعاع منه واصل مقدار الاشعاع على صغر محله بقية فمضى ادراك ذى الشئ على عظمه
وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والاجرام التي فيه واما رؤية القريب على قربه والبعيد على
بعده يعني الابداع فاعل المنطبع في العين يكون على هيئة يفيد ادراك الابداع ونحن لما نعتذر عما نأمن
بغيره استبعدناه مع اننا نرى المقاسين بقشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر
فيها انما في تلك الاجسام واهاد ما يرينا

(٣) أقول انما نلون بان ابصار الله تعالى لا لاجودات غير علمه بالابصريات لا يقولون بوجوب الابصار
عند الرابطة المذكورة لامتناع أن يكون ابصاره بالآلة وان بحجبه شئ عن شئ واما المنزلة والفلافة

فعندئذ لا غير واجب خلافاً للفلاسفة والنظام لنا انه لو كان كما قالوا لم اسمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لان الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملاً للمعروف ولانه كان يجب أن لا يدرك جهات الصوت كما اننا لانلمس الشيء الاحال وصوله اليه لا جرم لاندرك بمجرد اللس جهة وصوله (١) **مسئلة** ادراك الشم قد يكون به كيف الهواء المتصل بالخبشوم بكيفية ذى الرائحة وقد يكون لانفصال اجزاء لطيفة منها ووصولها الى خبشومنا كما في التبخرات وقد يكون تعلق القوة المدركة بالرائحة وهي هناك وهذا اضعف الاحتمالات وأما ادراك الذوق وقد تقدم الكلام فيه فهذه الاشارة مختصرة الى أقسام الاعراض (٢) وأحكام الاعراض **مسئلة** اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليهم الان الانتقال عبارة عن حصول في حين بعد الحصول في حين آخر وذلك انما يعقل في التحيز والعمدة المشهورة انما لو قدرنا العرض خالياً عن جميع الاوصاف اللازمة فاما أن لا يحتاج حينئذ الى المحل أو يحتاج والا بل لا بد منه لان حينئذ يكون غنياً بذاته عن المحل والغنى بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض وان احتاج فاما أن يحتاج الى محل مبهم وهو محال لان مقتضى الوجود في الخارج موجود في الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج أو الى محل معين فيلزم استحالة مقارنته عنه وهو المطلوب ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن لا يحتاج اليه قوله لان الغنى بذاته عن المحل لا يعرض

فيقولون ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة شرائط بعد سلامة الآلة وهي كون المبصر كشافاً غير مفروط الصغر ومحاذياً للآلة أو في حكم المحاذاة زماناً والمتوسط بينهما شفافاً ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفروط وعدم القرب المفراط والبعد المفراط وأن يتعهد الابصار ذوات الآلة الابصار وأن لا يقار به ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم الضروري وأما تعليل رؤية الكبير صغيراً برؤية بعض أجزائه دون بعض فليس بشيء فان ذلك يقوله من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشيء في ذلك بالعاديات هو أن يقال من المحتمل أن الشمس لا تطالع غداً وان الجبال الغائبة عنا صارت جواهر والبحار وما أمثال ذلك مع اننا نجزم بعدمها بسبب اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل أن لا يصير مع اجتماع الشرائط كما نكتطف بالابصار ولا يفتت الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار

(١) أقول القائلون بالتعوج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذي يتمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه بل الكيفية الخاصة له في نفس جزئه بسبب القرع وانسباط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء والهواء أيضاً لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء والهواء بل يجوزونه في غيرهما كما يحس به في الاواني الصفرية وارتعاشها زماناً بسبب القرع واحداثها الصوت بعد القرع زماناً طويلاً وأيضاً اذا حدث القرع على جسم مصمت لا مسام له أصلاً فان السامع يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء الى صماخه بل يتأدى التموج من ذلك الجسم الى الهواء الذي يحاوره ومن الهواء الى الصماخ وادراك الجهات بسبب رنين يبق في الهواء يفيد الاحساس بجهة القرع وقال أبو البركات البغدادي كان النفس تتبع الهواء المقروء في جهة القار ع حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللس لا يجدي بطائل

(٢) أقول الوجهان الاولان موجودان في أشياء لا تنقض باحتباس رائحة وفي التبخيرات والوجه الثالث بعيد فان القوة لا تعلق بغير محلها ولا تنتقل من محلها

بين بدن الانسان السليم عن الامراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز والمختار عندئذ ان تلك التفرقة عائدة الى سلامة البنية واعتدال المزاج وأما أبو الحسن الاشعري فانه أثبت صفة سماها بالقدرة بخبرة لا اعتدال المزاج واحتج على اثبات هذه الصفة بان قال نحن ندرى تفرقة بين الانسان السليم الاعضاء وبين الزمن المقعد في أنه يصح الفعل من الاول دون الثاني وتلك التفرقة ليست الا في حصول صفة للقادر دون العاجز وتلك الصفة هي القدرة فيقال له أتدعي حصول هذه التفرقة قبل حصول الفعل أو حال حصول الفعل لا قبل لان قبل حصول الفعل لا وجود للقدرة على الفعل عندك فان لمذهبك ان الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل وعلى هذا المذهب فالتفرقة الحاصلة قبل الفعل تمنع ان تكون لاجل القدرة والثاني باطل لان حال حصول الفعل يمتنع منه التبرك والا لزم منه اجتماع النقيضين وهو محال وأيضاً ندعي حصول هذه القدرة عند ما يحتاج

له ما يجوز به اليه قلنا العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب أن لا يكون في المحل حتى يكون ذلك
متافيا لحصوله في المحل بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب أن يكون في المحل وهذا لا ينافيه
الحصول في المحل بسبب منفصل سلبا انه يحتاج الى المحل امكن لم يحتاج الى معين وما ذكره من مقوض
باحتمال الجسم المعين الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتياج الواحد بالشخص الى
المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعيين المحل الواحد بالشخص (١) **المسئلة** اتفق المتكلمون على
استتاع قيام العرض بالعرض خلافا لافلاسة ومعلومنا انه لا بد من الانتهاء بالآخرة الى الجوهر وحينئذ
يكون الكل في حيز الجوهر تبعاله وهو الاصل فاسكن قائم به احتجوا بأن السواد يشارك البياض في
اللونية ويخافه في السوادية والبياضية ومما لا شراك غير ما به الامتياز فاللونية صفة مغايرة للسواد
قائمة به وهما موجودان لانه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية وأيضا فيكون
العرض حالا في المحل ليس نفس العرض ونفس المحل اصح ان يعقل المانع للذهول عن ذلك الخلل وليس
أيضا أمرا عديما لانه تقيض للخلل فهو صفة قائمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كما في الاول فهذه
اعراض لانها لا يفيها يقوم كل واحد منها بالآخر والجواب عنها بقدمت تقدم تقريرها (٢) **المسئلة**
اتفقت الاشاعرة على استتاع بقاء العرض لان البقاء صفة فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض

(١) أقول نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز به والحصول في غير من الاحياز عن الاعراض
لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن أن يتخيله فضا لا أن يدعيه والمطلوب ههنا هو نفي الانتقال
عنها بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك المحل ودولم يتعرض لذلك أصلا وما أورده
من الحجة مزيف عاذ كره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي
الا بما يحل فيه والذي المحتاج في وجوده الشخصي الى علة لا يمكن أن يحتاج الى علة مبهمه لان المبهم
لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج ومالا يكون موجودا في الخارج لا يفيده وجودا
في الخارج بالبدئية فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بعجل بعينه يتحقق وجوده الشخصي
ويبطل بقوله ذلك الموجود وذلك يتمتع انتقاله عنه وأما الشيء المحتاج في صفة غير الوجود الى
غيره من حيث طبيعة ذلك الغسير كالجسم المحتاج في التحيز لاني الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمنع
أن ينتقل من حيز بعينه الى حيز آخر يساوي الحيز الاول في معنى الحيز وهكذا اذا تبين
مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى أحد أجزاء حيز ذلك
النوع لا بعينه ولذلك أمكن انتقاله الى حيز آخر وأيضا الوجود الشخصي الحاصل من سبب
موجوده يمكن أن يختلف شرائطه بحسب أزمته مختلفة كالحيز الى المحتاج الى صورة لا بعينه وذلك
غير ما نحن فيه

(٢) أقول وجوب الانتهاء الى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض بالعرض وقيام
البعض الآخر بالجوهر والعاقل بما كان قيام العرض بالعرض مقربا من الانتهاء لا يمكن أن يكون الا الى
الجوهر وانما الخلاف في التوسط هل يمكن أولا وهو لم يتعرض لذلك وما أورده في احتياج اقلين بذلك
ليس بصحيح لانه أقام الصفات مقام الاعراض والصفة لا تعقل الامع غيره والعرض لا يوجد لا
في غيره وقيام بعض الصفات ببعض الاجسام لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض اما اللونية فحس
للسوادية وهو جزء من مفهوم السوادية لان السواد لون بيقينه البدر والون اثنى بأن يكون صفة
والجنس لا يكون عرضا قائما بالنوع ولا الخبز بالكل وأيضا كون العرض حالا في محله إضافة لوجود
ها الا في العقل كما مر ولا يتسائل بل تنف عند توقف العقل عن الاعتبار وكون الحلول تقييد للاحل

الله الفاعل في العبد أو عند
مالا يخلقه فيه والاول محال
لان عند حصول الفعل
لا يمكن من تركه والثاني
محال لازعنا عدم الالحاق
الله الفاعل في العبد
لا يمكن العبد من فعله
فلي جميع الاحوال ادعاء
هذه التفرقة على مذهبه
محال سلبا حصول
التفرقة لكن لم لا يجوز
ان يقال انه اذا اجتمع
الخارج مع البارد انكسر
كل واحد منهما ما بالآخر
وتحصل كيفية متوسطة
بينهما معتدلة وتلك
الكيفية هي القدرة والحق
عندنا ان العلم بحصول هذه
التفرقة ضروري وان
تلك التفرقة عائدة الى
ما ذكرناه من المزاج السليم
وان تلك الصلاحية متى
انصم اليها الداعية الجازمة
صار مجموعها موحدا
للفعل

المسئلة الثالثة

قال أبو الحسن الاشعري
الاستطاعة لا توجد الامع
الفعل وقالت المعتزلة
لا توجد الا قبل الفعل
ولمختار عندنا القدرة
اقى هي عبارة عن سلامة
الاعضاء وعن المزاج
المعتدل فاما حاصلة قبل
حصول الفعل لان هذه

القدرة لا تكفي في حصول
الفعل البتة فاذا انضمت
الداعية الجازمة اليها
صارت تلك القدرة مع هذه
الداعية الجازمة سببا
مقتضيا للفعل المعين ثم ان
ذلك الفعل يجب وقوعه مع
حصول ذلك المجموع لان
المؤثر التام لا يختلف عنه
الاثرا البتة فنقول قول من
يقول الاستطاعة قبل الفعل
صحح من حيث ان ذلك
المزاج المعتدل سابق وقول
من يقول الاستطاعة مع
الفعل صحح من حيث ان
عند حصول مجموع القدرة
والداعية الذي هو المؤثر
التام يجب حصول الفعل

المسئلة الرابعة

قل أبو الحسن الأشعري
القدرة لا تصلح للضدين
وعندي ان كان المراد من
ذلك المزاج المعتدل وتلك
السلامة الحاصلة في
الاعضاء فهي صالحة
للفعل والتترك والعلم به
ضروري وان كان المراد
منه ان القدرة مالم تنضم
اليها الداعية الجازمة المرجحة
فانها لا تصير مصدرا لتلك
الاثروا عند حصول
المجموع لا تصلح للضدين
فهذا حق وتقرير الكلام
في مدلول ما ذكرناه

ولانه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يجوز ان يكون واجبا والا لا نقبل الشئ من
الامكان الذاتي الى الامتناع بل يكون جائزا وله سبب وهو ما وجد - ودى أو عدمى أما الوجودى فأما
الموجب كما يقال انه يفتى لطريان الضد وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد -
الاول عنه فلو عمل ذلك لعدم به لزم الدور وأما المختار كما يقال الله تعالى يعدمه وهو محال لان المعدم عند
الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه أمر أول بصدور فان صدر عنه أمر فثمة أثر في تحصيل أمر وجودى فهذا
يكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه أمر فهو محال لان القادر لا بد له من أثر وأما عدمى فانه ينتفى
لانتهاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض
فثبت انه لو صح بقاءه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم لامتنع بقاءه فقبل على الاول لانسلم ان البقاء عرض
سلمناه ان لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يجب عدمه بعد بقاءه في
زمان معين وهذا لان العرض عندكم كان جائزا لو جود في الزمان الاول ثم انقلب ممتنعاً في الزمان الثاني
فلم لا يجوز ان يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهى الى زمان يصير فيه ممتنع الوجود بعينه وحينئذ يفتى لا سبب
سلمناه انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز ان ينتفى الشرط وهو ان تكون الاعراض الباقية
مشروطة بأعراض لا تبقى فعند انقطاعها يفتى الباقى ولا يبقى في دفعه - هذا الاحتمال الا الاستقراء
لدى لا يفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز بقائهما بانهم لو كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول وتكون
كذلك في الزمان الثاني اذ لو جاز ان يقلب الممكن لذاته في زمان ممتنع في زمان آخر لجاز ان يقلب
الممتنع في زمان واجبا في زمان آخر وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنعاً الوجود بعينه ثم
انقلب واجبا بعينه وعلى هذا التقدير يلزم في الصانع تعالى عنه علوا كبيرا (١) في مسئلة كما اتفقوا
على ان العرض الواحد لا يحل في محالين الا باهاشتم فانه قال التأليف عرض واحد حال في محالين ووافقنا
على انه يستحيل قيامه بأكثر من محالين وجع من قدماء الفلاسفة زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم
بمحالين كالجوار والقرب اما لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز ان
يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين ولانه وافق على

لا يقتضى وجود الحلول كما بيناه مرارا وحواله الجواب على ما مر غير مفيد ههنا والقائلون به يقولون
كل عرض يحل في محل فانه يفيد صفة تحله والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها
فهو عرض للحركة لا للجسم والوحدة ان كانت عرضة فوحدة العرض تحل فيه والنقطة فصل للخط
لا للجسم

(١) أقول أبو الحسين البصري يدعى ان العلم ببقاء الاعراض كالسواد والبياض ضروري وقوله
بان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة لا يقبلها القائل بأن الضدين يفتى عند
طريان ضده بل يقول عدم الضد الاول معلل بطريان الضد على محله وترجيح أحد القولين على الآخر
محتاج الى دليل وقوله المعدم ان صدر عنه أمر فثمة أثر في تحصيل أمر وجودى أيضا غير مسلم عنده فانه
يقول تأثيره أمر متجدد وذلك الامر ليس ايجادا معدم بل هو اعدام موجود ما الدليل على ان الاول
ممكن وحده دون الثاني بل الممكن اذا حصل مع ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف
وجودا كن أو عدما والا لما كان الطرفين متساويين في النسبة الى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج
الى انحصار الشرائط فيه فان الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله الى وجود شرط آخر قال
الشمس فاعله لاضاءة وجهه الارض وشرطه المحاذاة فانها ان زالت صار وجه الارض غير مضيء وان
كان القابل والفاعل موجودين وباقي الكلام ظاهر

امتناع الحلول في الثلاثة فقط البه بالفرق واحدة صعوبة التفكيك على التفاعل المختار أولى من التزام هذا الحال (١) أما الأجسام المركبة عن الأجزاء أو عوارضها أم المقومات ففيها مسائل **المسألة الخامسة** لا شئ في تركيب الأجسام المركبة عن الأجزاء أما البسيط المحسوس فلا شئ أنه قابل للانقسام فالانقسام الممكن إما أن يكون حاصلا بالفعل أولا يكون كذلك فعلى التقديرين فإما أن يكون متناهيا أو غير متناه فخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة (أحدها) أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين (وثانيها) أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام (وثالثها) أنه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود (ورابعها) أنه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر إلى حد لا وهو بهذا ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة (٢) إنا وجوده لا يفتى في النقطة بالاتفاق أمر وجودي ولأن الخط عاين ما خطا آخر وما به عاين الشيء غيره لا يكون عدمه محضا وهي غير منقسمة بالاتفاق ولأنها طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحدته فيها فلا يكون الطرف طرفا ولا موضع الملاقاة من الحركة الحقيقية المماسية للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم والالكان المنطبق منها على المستوى مستويا فكانت الحركة متناهية ثم هذه النقطة إن كانت متحيزة ثبت الجوهر الفرد وإن كانت عرضا فعملها إن كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وإن لم يكن منقسما فهو المطلوب (٣) الثاني أن الحركة لها وجود في الحاضر والام تكن

(١) أقول بفهم من كون العرض الواحد حالا في محلين معنيين أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو بهينه حال في الآخر والثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا بجماعهما محلا واحدا له والأول باطل بما قاله فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو مع ذلك لقبل عتبع اجتماع عرضين في محل واحد قياما على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الثابتة في محل واحد كاتحاد الحركة والالف والحياة مما لا يدفعه أحد والدليل على بطلانه أن العرض محتاج وجوده إلى المحل الذي هو فيه ولو أمكن حلوله في محلين ثبت امتناع كل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا إلى كل واحد منهما أو امتناعا عنه معا وهو باطل والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بعمل ينقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة بالعنزة الواحدة والتثنية بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بـ سطح والمباينة بتجزئة إلى أعضائها أو بدائشها انما قال بقيام تأليف واحد بوجوده لأن عدم انفكاك المؤلف عنه مادون المتجاوزين محتاج إلى علة ولو قام بكل واحد منهما ما ذلك العلة به ذراتها كما هو أولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لأن التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد منها من الاجتماع لباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عاينه الوجود قال بعد ابطال قيام العرض الواحد بعملين في جواب أبي هاشم إن حالة صعوبة التفكيك على التفاعل المختار بأن يتصل أحدهما بالآخر أولى من التزام جواز حلول العرض في محلين

(٢) أقول اطلاق اسم الموعوم على الأجزاء بخلاف للعرف فإن الموعوم به للعلماء هو دلالاتي والجزء لا يعمل على كماله ولدى بسير الشيء المهم به محله لا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كـ والقول المردود هو الذي ذهبه في سائر كتبه إلى محمد الثالث هـ سنان فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالمهاج والبيان

(٣) أقول قوله إن النقطة بالاتفاق أمر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق من أقصافه قوله سابع الشيء عدمه فلا يكون وجودها بالنقطة عند من يقول بمتناهية الخط فاذا هذا اتفاق من غير

المسألة الخامسة

قال أبو الحسن الأشعري
العرضة قائمة بالعجز
تضاد القدرة وعندنا أن
العجز عبارة عن عدم
القدرة من شأنه أن يقدر
على الفعل والدليل عليه
أنما تقي تصورنا هذا لعدم
حكمنا بكونه عاجزا وإن لم
نعقل فيه أمرا آخر
وذلك يدل على أن لا عقل
من العجز إلا هذا لعدم
المسألة السادسة

اتفق المتكلمون على أن
القادر كما يقدر على الفعل
يقدر على الترك لكنهم
اختلفوا في تفصيل الترك
فقال لا كثرون ترك الفعل
عبارة عن أن لا يفعل شيئا
ويبقى الأمر على عدم
الأصل وهذا فيه اشكال
لأن القدرة صفة مؤثرة
والعدم عبارة عن نفي الأثر
فأقول بكون عدم اثر
للقدرة جمع بين القيدتين
وعدم الحال ولأن الباقي حال
بقائه لا يكون مفقودا
لأن نكسر بين المكانين محال
وقل بالافون الترك عبارة
عن فعل الله تعالى هذا
القدرة القادر لا يتخلو

ماضية ولا مستقبله لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع
صيرورته كذلك وما يمنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ثم ذلك الحاضر عن منقسم والا لكان بعض
أجزائه قبل البعض فعند حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا
هـ ذاخلف فاذا الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند قيامه يحصل جزء آخر غير منقسم فالحركة
مركبة من أمور كل واحد منها قابل للقسمة ثم نقول القدر المقطوع من المسافة لكل واحد من تلك
الاجزاء التي لا تجزى ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف تلك الحركة فذلك الحركة
منقسمة هـ ذاخلف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر (١) هو الفرد الثالث لو تركب الجسم من اجزاء
غير متناهية لامتنع الوصول من اوله الى آخره بالحركة لا بعد الوصول الى نصفه ولا امتنع الوصول الى
نصفه لا بعد الوصول الى ربعه فاذا كانت المفاصل غير متناهية وجب ان لا يصل المتحرك الى آخر
المسافة الا في زمان غير متناه وفساد لازم فساد المزموم لا يقال هـ ذاخلف بلزوم على من يقول الاجزاء التي
لانهاية لها حاصله بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا واحد قابل لانقسامات غير متناهية لانا نقول
القول بوحدة ما قبل القسمة باطل لوجوه احدى ان وحدته ان كانت نفس الذات او من لوازمها
امتنعت ازالتها الا عند عدم الذات وان كان من الغوارض الزائلة فهو محال لان القائم بما يقبل
الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام فان قامت بها وحدة اخرى لزم التسلسل وان
لم تقم بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالوصف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل
وثانيها انا اذا جعلنا الماء الواحد مائتين فالما أن الحاصل ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك فن
المعلوم بالضرورة ان احدى هاتين الذاتين فكان مغاير له فالجزآن كانا موجودين بالفعل
وان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك احدا لاهذين المائتين واعدا لما لا الاول وهو باطل

تراضى الخصمين ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان اصوب قوله وان كانت عرضا فمحلها ان كان
منقسم لزم انقسامها بانقسام محلها ايضا غير مسلم عند مخالفه فانهم يسمون الاعراض الى السارية
في محلها والى غير السارية ويعدون القطعة في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها
بانقسام محلها وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الجعلي المستوي يكون عندهم بنقطة هي طرف قطر
مركز الكرة بموضع التماس والا فاذامست الكرة سطحها آخر مستويا لطرف الآخر من ذلك القطر
ومرت دائرة عظيمة بقطر التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين الى اربع قسوى اثنان متماسان
للسطح واثنان غير متماسين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال وكون
التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ماس

(١) أقول مخالفه يقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي أو في المستقبل وأما الحال فهو نهاية
الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك
سائر الفصول المشتركة للقادير ان جزءا ليست باجزاء اذ لو كانت الفصول المشتركة اجزاء المقادير
التي هي فصولها كانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة اقسام والقسمة الى ثلاثة اقسام قسمة الى
خمس اقسام هـ ذاخلف فاذا الحاضر ليس بحركة وهو ادعى انه هو الحركة وبني عليه بيانه والمخالف
لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجودا الى أن صار حاضرا فلما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس
الى أن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن
الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان
بحاضر لانه غير قار الذات

عن قول الشيء وعن فعل
ضده فقبل هذا يشك كل من
وجهين الاول ان من
استلقى على قفاه ولم يعمل
شيئا أصلا فانه يعلم بالضرورة
انه لم يفعل البتة شيئا فاقول
بأنه فعل شيئا مخالفا
للضرورة والثاني ان
الباري تعالى كان تاركا
لخلق العالم في الازل فيلزم
كونه فاعلا في الازل لضد
العالم واذا كان ضد العالم
أزليا امتنع زواله فيمكن
بحسب أن لا يوجد العالم في
الازل والاصوب أن يقال
العلم بكونه إلى العالم قادرا
على الفعل والتحرك علم
ضروري والشك في هذه
التفاصيل يوجب الشك
في تلك الجملة

المسئلة السابعة

قال أهل السنة لا يمنع
تكليف ما لا يطابق وقفات
المعتزلة انه لا يجوز حجة
المثبتين وجوه احدى
انه تعالى علم من بعض
الكفار انه يموت على
كفره فاذا كلفه بالامان
فقد كلفه بفعل الايمان
مقارنا للعلم بعدم الايمان
وهذا تكليف بالجمع بين

بالبدية وقال انها ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بمخاصية غير حاصلية في الجزء الآخر لان
مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها الا مورد القسمة وكذا مقطع الثلث والرابع واذا كان
لكل واحد من المقاطع الممثلة خاصية بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب
حصول الانقسام بالفعل لزم حصول الانقسامات باسمه بالافعل (١) احتجوا ابو جوده أحدها ان كل
متميز يفرض فان الوجه الذي منه يلاقي ما على عينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره فيكون منقسماً
وثانيها اذا ذكرنا سطحاً فوق آخر لا يتجزى ثم نظرنا رأياً أحده وجهيه درن الثاني والوجه الذي غير الذي
ليس يرى فيكون منقسماً او ثلثها ان الوركبة ناخطين ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءاً وتحت
طرفه الايسر جزءاً ثم نحرك الى ان يصل كل واحد منهما الى آخر المسافة فلا بد ان يمر كل واحد منهما
بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتخاذا موضع التهادي متصل الثالث والرابع واذا وقع الجزء على ذلك
الموضع فقد ماس لكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما فلزم التجزئة الجواب ان ما ذكرتموه يدل
على تغير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة بمحاذي جلة أجزاء الدائرة مع
ان المركز نقطة غير منقسمة (٢) **مسئلة** زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهوى والصورة
ومعناه ان التميز صفة حالة في شئ فالتمييز والصورة ومحله الهوى واحتج عليه ببناءه على نفي الجوهر
الفرد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال والقابل للنفي موجود مع الهوى والى التحالة
والانفصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شئ مغاير للانفصال جـوابه لم لا يجـوز ان يقال
الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة فالجسم اذا انفصل بعد اتصاله كان معناه انه صار متعدداً
بعد ان كان واحداً فالطاري والزائل هو الوحدة والتمدد هو عرضان والمورد هو الجسم (٣) **مسئلة**

المسئلة الثامنة
نحن نعلم بان ضرورية ان لنا
محبوباً وان لنا مبعوضاً
ثم انه لا يجب أن يكون كل
محبوب انما كان محبوباً
لانضائه الى شئ آخر
وان يكون كل مبعوض
انما كان مبعوضاً لانضائه
الى شئ آخر والا لزم
اما الدور واما التماسل
وهما باطلان فوجب القطع
بوجود ما يكون محبوباً
لذاته لا لغيره بوجد ما يكون
مبعوضاً لذاته لا لغيره ثم
لما انما علمنا ان المحبوب
لذاته هو الله والسرور
ودفع الالم والغم واما ما يغاير
هذه الاشياء فانه يكون
محبوباً لانضائه الى الله
هذه الاشياء واما المبعوض

(١) اقول كما ان المسافة تنقسم الى أجزاء لا الى حدة تقف عندها كذلك زمان الحركة والمفاصل غير
متناهية الا بالعرض كذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة يكون في العرض قابلاً للاجزاء كاجزاء
المسافة بعضها فان كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها متناهياً قوله في ابطال
وحدة ما يقبل القسمة ان القاسم ما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة
يمكن في العقل وفي الوجه الثاني ادعاء الضرورية بان أحد المائتين الموجودين قبل القسمة ليس هو
غير الثاني مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها ولذلك لم المحال ولا يلزم من كونهم غير موجودين
قبل القسمة عدم شئ بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شئ غير الاتصال وذلك محسوس فدل على ان
أن يكون باطلاً بالبدية وفي الوجه الثالث ان الاجزاء المفروضة تستتبع الخواص ايضاً بشئ لان
تغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموحود بالفعل مع عدم الفرض

(٢) اقول انما حكم فيما مضى بنفي السطوح والنقطة وأجاب ههنا بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغاير
الجهات ولغالب أن يقول الجهات المتغايرة ان كانت عدمية فلا تغاير بينها على قولك وان كانت
وجودية وكانت جواهر ذات الكلام فيها كما كان في الاول وان كانت اعراضاً وكانت حالة في غير تلك
الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها وان كانت حالة فيها أوجب تغايرها لانقسام الجواهر لتغايرها
وكون المركز محاذياً لجهة أجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع كون ما يتلاقى به تلك الجهات المتشككة
واحد او كون ما يتلاقى به التماسات غير واحد فان تماس ما بما من جهة لا تقع على موضع تماس
ما بما من جهة أخرى ولذلك يلزم التغاير ههنا ولم يلزم في المركز

(٣) اقول اقول بان الجسم مركب من الهوى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا مما اختص
به بل قال به جميع الفلاسفة والتمييز لا يقول به الا بعض المتكلمين وموضعه المماهية بشرط الوجود وليس

زعم ضرار والنجاران ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وسخارة وبرودة ورطوبة ويؤسسة
وهو باطل لان التميزات متساوية في ماهية التميز ومتباينة بالوانها وروائحها وطعموها وما به
الاشترك غير ما به الامتياز فالتمييز ماهية متغيرة لهذه الصفات (١)

النظر الثاني في العوارض **مسألة** تختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه
لا تزيد على اربعة فانه اما ان يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث
الصفات او بالعكس اما الاول فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس واما الثاني
فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثالمسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي
علي ابن سينا وعندهم ان السموات قديمة بذاتها وصفات المعينة بالحركات والامواضع فان كل واحد منها
حادث ومسبوق بالآخر لا الى أول وأما العناصر والهيولى فهي قديمة بشخصها والجسم قديمة بنوعها
وسائر الصور قديمة بجنسها أى كانت قبل كل صورة أخرى لا الى بداية وأما الثالث فهو
قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كذا ليس وانكساغورس وسقراط وقول جميع
الغوية كالتأنيبية والديسانية والرقونية والماسانية ثم هؤلاء فرىقان الفرقة الاولى الذين زعموا ان تلك
المادة جسم ثم زعم ثالمس انه الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه اذا انجم صار ارضا واذا الطف صار هوا
ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات ويقال انه اخذ من التوراة لانه
جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرافنظر اليه بنظر الهيبة فذابت اجزائه فصارت ماء ثم
ارتفع منه بخار كال دخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجمال
وزعم انكسما ليس انه الهواء وكون النار من اطافته والماء والارض من كثافته وزعم ابريليطس انه
النار وكون الاشياء عنها بالانه كاثف وآخرون قالوا انه الارض وكون الاشياء عنه بالتلطيف وآخرون
انه البخار وكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالثكثيف وعن انكساغورس انه
الخليط الذى لانهاية له وهو اجسام غير متناهية ومنه من كل نوع اجزاء صغيرة متلاقية اجزاء على
طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شئ كثير صار بحيث يحس ويرى ظن
انه حدث وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور وزعم بعض
هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فيكون منه هذا العالم فزعم ديمقراطيس
ان اصل العالم اجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الالهية دون القسمة الانفسية كما كية متحركة لذاتها
حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه
هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت الحركات السماوية امتزاجات

له الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتمدد لكان القابل لهم ليس بمنفصل
ولا بمنفصل ولا بواحد ولا بمتعدد وكل ماهو جسم فاما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فاذا
لا شئ مما هو قابل لهم اجسم فقد سموا القابل بالهيولى والاتصال والوحدة هو الصورة هذا على تقدير
نفي الجوهر الفرد اما على تقدير ثبوتها فالقابل هو الجوهر ويعرض له التأليف فيصير جسما

(١) أقول هذا المذهب غير معقول ان كان المراد بهذه الاجزاء التي يتركب منها الجسم اعراضا اما ان
كان المراد انها اجزاء مختلفة بلتئم منها الجسم فيساوى الاجسام في التميز وتباينها في هذه الاجزاء
لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التميز صفة للجسم وقد قال المصنف في **مسألة** تماثل الاجسام
ان الحصول في الحكم من احكام الجسم والاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم فاذا الاشتراك
والتباين في الاجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الاجزاء

لذاته فهو الالم والغم ودفع
الاذة والسر واما ما تغير
هذه الاشياء فانه يكون
مبغوضا لغيره اذا عرفت
هذه المقدمة فاعلم ان
مذهبنا ان الحسن والقبح
ثابتان في الشاهد بمقتضى
العقل وأما في حق الله
تعالى فهو غير ثابت المنة
اما بيان انه ثابت بمقتضى
العقل في الشاهد فيدل
عليه وجوه أحدها ان
الاذة والسر وروما يفضى
اليهما او الى أحدهما محكوم
عليه بالحسن من هذه
الجهة بمقتضى بديهية
العقل وان الالم والغم وما
يفضى اليهما او الى أحدهما
محكوم عليه بالقبح
وجوب الدفع من هذه
الجهة بمقتضى الفطرة الا اذا
صارت هذه الجهة معارضة
بغيرها فحينئذ يزول هذا
الحكم مثلا ان القسق وان
كان يفيده نوعا من الاذة
الا ان العقل يمنع عنه وانما
يمنع منه لاعتقاده انه
يستعقب الماء وغما زائدا
وهذا يفيد ان جهة الحسن

هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الشوية أن أصل العالم هو النور والظلمة (١) الفرقة الثانية
الذين قالوا أصل العالم ليس بجمع وهم فريقان الفرقة الاولى الجرمانية وهم الذين ثبتوا الله دماء
الخمية البارى تعالى والنفس والحيولى والقدرو والخلاء فقالوا البارى تعالى باب العلم والحكمة لا يمرض
له وهو ولا غفلة وبفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعرف الاشياء بمعرفة تامة
وأما النفس فانه يفيض عنها الحياة فيفيض النور عن القرص اسكنها جاهله لا تعلم الاشياء ما لم تعلمها
وكان البارى تعالى عالما بأن النفس تميل الى التعلق بالحيولى وتمسكها وتطالب للذة الحسية وتكره
مفارقة الاجسام وتنسى نفسها فلما كان من شؤن البارى تعالى الحكمة التامة عمد الى الحيولى بعد
تعلق النفس بها فركبها ضر وبها من النرا كعب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات
على الوجه الاكمل والذى بقى فيها من الفساد لذلك لانه لا يمكن انزاله ثم انه تعالى أفاض على النفس
غلاو اذرا كاو صار ذلك بما التذكر عالمها وبما علمها بأنها مادامت فى عالم الحيولى لا تنتقل عن الآلام
واذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها فى عالمها لذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم
وعرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك الى ابد الآباد فى نهاية الهجة والسعادة قالوا وبهذا
الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث فان أصحاب القدم قالوا لو كان

والقبح والشرع
والترهيب ليس الا ما ذكرناه
الثانى وهو ان القائلين
بالنفسين والتعجب بحسب
الشرع نسروا القبح بأنفسهم
الذى يلزم من فعله حصول
العقاب فيقال لهم وهل
تسلمون ان العقل يقتضى
حسب الاحتراز عن العقاب
أو تقولون ان هذا الوجه
لا يثبت الا بالشرع فان
قلتم بالاول فقد سلمتم ان
الحسن والقبح فى الشاهد
ثابت بمقتضى العقل وان
قلتم بالثانى فلهذا لا يجب
عليه الاحتراز عن ذلك
العقاب الا بايجاب آخر
وهذا الايجاب معناه ايضا
ترتيب العقاب وذلك
يوجب التسلسل فى
ترتيب هذه العقابات وهو
باطل فثبت ان العقل
يقضى بالحسن والقبح فى
الشاهد

المسئلة الثامنة

فى بيان ان العقل لا يحال
له فى ان يحكم فى أهوال الله
تعالى بالنفسين والتعجب
اعلم انه لما ثبت أنه لا معنى
للتعجب والتعجب الاجاب
المنافع ودفع المضار فلهذا

(١) أقول صاحب المثل والفصل نقل عن تاليس المايطى أنه قال المبدأ الاول ابدع العنصر الذى فيه
صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود فى العالم على المثال الذى فى
العنصر الاول فجعل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود فى العالم اعقل والعالم
الحسى الا فى ذات العنصر صورة ومثال منه قال ويتصور العامة ان الصور والمعلومات فى ذات المبدأ
الاول لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى بوحدانيته ان يوصف بما يوصف به بهدعه ثم قل ومن الهيب أنه
قل عنه ان المبدع الاول هو الماء منه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قد كرر ان من
جوده تكوين الارض ومن الخلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكون النار ومن الدخان
والابخرة تكونت السماء فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل وفى الاخير قال
وفى التوراة فى السفر الاول جدره خذاه الله ثم نظرا ليه الى آخره ثم قال وكان تاليس المايطى انما اتقى
مذهبه من هذه المشكاة النبوية قال والماء على القول الثانى شديدا الشبه بالماء الذى عليه العرش
وكان عرشه على الماء واما انك تسمى المايطى نقل عن مذهبه فى التوحيد وخلق الاشياء ثم قال فى
الآخر ونقل عنه ايضا ان اوائل الاوائل من المبدعات هو الهواء وذكر ما ذكره المصنف وفى الاخير
قل وهو ايضا من مشكاة النبوة قال وحكى فلوطرطيس ان ابرقراطيس زعم ان الاشياء انما انتظمت
بالبحر وجوهر البهت هو نظرة على منه فى الجوهر الكلى واما انك ساغورس وقد نقل عنه أن مبدأ
الموجودات متشابهة الاجزاء وهى أجزاء الطبيعة لا يدركها الحس ولا ينالها الالام قل وهو أول من قال
بالكمون والظهور ولم ينتقل القول بالخليط عنه واماديس بهد ايضا قال بالكمون والظهور ومع
قوله بالعناصر الاربعية فلهذا ما اورد صاحب المثل والفصل ويدل على ان بعض هذه القول شككا
واسناده الى التوراة فيه نظر وقال المصنف فى بعض مضافاته ان ديموقراطيس قال ان البساطات التى
يتألف منها الاجسام كربة الشكل والشجيرة فى السماء فى الفئ الثابت من الطبيعيات انه لم قالوا
انها غير متخلفة الا بالاشكال وان جوهرها هو واحد بالطبع وانما يصدر عنها اذمال مختلفة لاجل
الاشكال المختلفة فوذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسومات الخمية المذكورة فى مجمع هات اقليدس
من اشكال الهالك والعناصر وبالحلقة نقل عنهم اختلافات لا فائدة فى ذكرها

العالم محددنا فلم أحدثه تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك لا بعدة وان كان خالق العالم حكيم فلم يملأ الدنيا من الآفات وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير الفريقدان في ذلك وأما على هذا الطريق فلا شكالات زائلة لأننا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم فاذا قيل ولم أحدث العالم في هذا الوقت قلنا لان النفس لما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم البارى تعالى ان ذلك التعلق سبب الفساد الا أنه بعد وقوع المحذور صرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان وأما الشرور الباقية فانما بقيت لانه لا يمكن تجديدها هذا التركيب عنها بقي ههنا سؤالا ان أحدهما أن يقال لم تعلقت النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة بها فان حدث ذلك التعلق لاعت سبب بخور حدوث العالم بكميته لاعت سبب والثاني أن يقال فهل يمنع البارى تعالى النفس من التعلق بالهيولى أجابوا عن الاول بأن هذا السؤال غير مقبول في المتكلمين لانهم يقولون انقاد الهتار قد يرجع أحدهما ودوريه على الآخر من غير مرجح فلا يجوز واذل في النفس وغير مقبول أيضا من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق أن يكون علته للاحق فهل يجوز أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متعددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق وأجابوا عن السؤال الثاني بأن البارى تعالى علم بأن الاصلح للنفس أن تتصور عالمها بمضاد هذا التعلق حتى انها بنفسها تمنع من تلك المخالطة وأيضا فالنفس بخالطتها الهيولى تكسب من الفضائل العقلية ما لم يكن موجودا لها فلهذين الفرضين لم يمنع البارى النفس من التعلق بالهيولى (١) الفرقة الثانية هم أصحاب فيثاغورث وهم الذين قالوا المبادئ هي الاعداد المتولدة في الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالاسائط وهى امور كل واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الامور ما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أولا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكل ما ليس في المركبات بل في مبادئها وان كان الثاني كانت مجرد وحدات وهى لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها والا لكانت مقترنة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكل ما في المبادئ المطلقة هذا خلاف فاذا الوحدات امور قائمة بأنفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط فان اجتمع الخطان حصل السطح فان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر أن مبادئ الاجسام الوحدات (٢) وأما القسم الرابع وهو أن يقال العالم قديم الصفات محدث الذات فذلك مما لا بقوله عاقل وأما جالينوس فتد كان متوقفا في الكل لما أن الاجسام لو كانت أزلية لكانت في الازل اما متحركة أو ساكنة

(١) أقول قد مر ان الجرمانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل ان المنقول عن عاديمون الذي يقال أنه ثبت بن آدم أنه قال القدماء الاول خمسة البارى تعالى والنفس والهيولى والزمان والملاء وبعدا وجود المركبات وبعض هذه الاسئلة والاجوبة كانها كلام هؤلاء المتأخرين وانما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعني قول الذين قالوا أصل الاجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك وهو أن أصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة

(٢) أقول نقل عنه ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة بالغير وهى التي لا يقابلها كثرة وهو المبدأ الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهى مبدأ الكثرة وقعت داخلية فيها بل يقابلها الكثرة ثم تتألف منها الاعداد وهى مبادئ الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبائعها لاختلاف الاعداد بنحو اوصافها وفي شرح ما ذكره طول ليس فائدة فيه زائدة

انما يقع قبل ثبوته في حق من يصح عليه النفع والضرر فلما كان الله متعاليا عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتفج في حقه فان أراد المخالف بالتحسين والتفج شيئا سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بيانه حتى يمكن ان ننظر انه هل يمكن اثباته في حق الله تعالى أم لا فهذا هو الحرف المكاشف عن حقيقة هذه المسئلة ثم نقول الذي يدل على انه لا يمكن اثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى وجوه أحدها أن الفعل الصادر عن الله تعالى اما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية أولا يكون فان كان الاول فقد بطل الحسن والقبح وان كان الثاني لزم كونه ناقضا بذاته مستكملا بذلك الفعل وذلك في حق الله تعالى محال فان قالوا ان وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة اليه على التساوى الا انه تعالى يفعل لا يصال النفع الى العبد فنقول أيضا اتصال النفع الى

والقسمان باطلان فالقول بأزليته باطل ببيان المحصر ان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد أكثر من
 زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون متحركا
 لوجهين الاول ان ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازالية
 ماهيتها تقتضي اللاسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض الثاني وهو أن كل واحد من الحركات
 محدث فهو مقتضى ما كان كل واحد منه مقتضى الوجود فكل الحركات موجد مختار
 فكل ما كان في الافعال مختارا فلا بد له من أول فالمسلك الحركات أول وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يجوز أن
 تكون ساكنة لوجهين الاول أنها لو كانت ساكنة لكان اما أن يصح عليها الحركة أولا يصح والاول محال
 لان صحة الحركة عليها متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد دللنا ان وجود الحركة لازمية محال
 فثبت أن لا تصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما للماهية وجب أن لا يزول البتة فوجب أن
 لا تصح الحركة على الاجسام فيمالا يزال هذا خاف وان لم يكن من لوازم الماهية أمكن زوالها وبكون
 الحركة عليه جائزا وقد ابطالناه الثاني أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه فتعذر لو كان ذلك السكون
 قديما لا متغيرا لانه يزول فليس بقديم ببيان الملازمة أن القديم ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه
 وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لذاته فلهذا تسلسل على ما سألنا
 فذلك الواجب اما أن يكون مختارا أو موجبا لاجاز أن يكون مختارا لان فعل المختار محدث لا تسلسلة
 إيجاد الموجد والقديم ليس بمحدث فثبت أن يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من
 وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عارضا تسبب في
 الحاجة وان كان واجبا لزم في وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما أنه يمكن عدم السكون
 فهو شاعدا في الفلكيات والعنصریات ولا جسم الا هذين عند الخضم ومن اراد تعميم الدلالة لا بد له
 من بيان تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا أو ساكنا في الازل صار الجسم مستغنيا
 أن يكون أزليا قبل الدعوى متناقضة لوجهين الاول ان امكان وجود العالم ليس للاول والا فقد كان
 قبل ذلك محالا لذاته ثم انقلب ممكنا لكون ذلك باطلا لان الامكان للكون ضروري فيكون العالم مثل
 ذلك الوقت ممنوع الاتصاف بالوجود لذاته بالامكان ثم صار واجبا الاتصاف به لذاته واذا جوزتم ذلك
 فجوزوا انه كان ممنوع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجبا الاتصاف به لذاته ويلزمكم في المصانع
 وهذا محال ولانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته جاز ذلك في شريك الاله والجمع بين الاثنين
 وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية واذ ثبت أنه لا أول لامكان وجود العالم كان القول بأنه ممنوع
 الوجود في الازل منافيا له فكان باطلا وثانها انكم اما ان تنسروا المحدث بأنه الذي يكون مسبوقا
 بعدم نفسه أو بأنه الذي يكون بوجود الله تعالى أو بنفسه سببا ثالث فان كان الاول فلما ان تريدوا به ان العدم
 سابق عليه بالعلمية أو بالشرف أو بالامكان والكل باطل بالاتفاق أو تريدوا بان العدم سابق عليه
 بالطبع لان الممكن المستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات أسبق ما بالغير أو تريدوا به
 السبق بالزمان فهذا لا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن ما هو ذلك السبق أول وكان ذلك المفهوم مقتضى
 تحقق الزمان لزم أن لا يكون للزمان أول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم
 فالقول على هذا الوجه يوجب قدم الزمان واما انفسرتم المحدث بكونه مسبوقا بوجود الله تعالى
 فان أردتم السبق بالعلمية أو بالطبع أو بالشرف فالكل مسلم والسبق بالامكان باطل بالاتفاق واما
 بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان أردتم بالحدوث معنى ثالثا فلذلك كرهتم لتفكيك علمه
 نزلنا عن هذا المقام لكن لا سلم أن الجسم لو كان قدما لكان امكانا أن يكون متحركا أو ساكنا ببيان

العبد وعدم اياله اليه
 ان استويا فقد بطل الحسن
 والقبح وان لم يستويا فقد
 عاد ما ذكرنا انه ناتج لذاته
 متكامل لغيره وهو محال
 لجهة الثانية ان الله المحدث
 فيكان مدونه محتضا
 بوقت معين لا محالة فان
 كان ذلك الوقت مساويا
 لساير الاوقات من جميع
 الوجوه فقد بطل توقيف
 فعل الله تعالى على الحسن
 والقبح وان اختص ذلك
 الوقت بخصوصية لاجلها
 وقع الاختلاف فيه لافي
 غيره فان كانت تلك الخصوصية
 انما حصلت فيه بتخصيص
 الله تعالى ذلك الوقت بها
 عاد البحث الاول وان كان
 اختصاص ذلك الوقت
 بتلك الخصوصية لذاته وامر به
 لحيث يجوز كون الوقت
 المميز بين المحدث حادث
 مخصوص واذا جاز ذلك
 فقد بطل الاستدلال
 بحديث الحوادث على
 المصانع لاحتمال أن يكون
 المؤثر فيها هو الاوقات
 لجهة الثالثة انه تعالى علم
 من التكمار والافسان
 انهم يكفرون ويفسقون

ان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد وهو هذان
 القسمان فرع الحمول في المكان وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركا ولا بكونه
 ساكنا تحقيقه انه لو كان لا اله الا مكان كان مكانه اما ان يكون مع دواما او موجودا والاول محال لان
 حصول الموجود في المعلوم محال وان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحس اولا بكونه فان كان
 مشارا اليه كان اما متحيزا او خالفا فيه فلو كان متحيزا او خالفا فيه كان مكان الجسم جسم او كل جسم تصح
 عليه الحركة فاذا تصح الحركة على مكان المتحرك فذلك المكان مكان آخر ففضي الى وجود اجسام لانها
 لها وهو محال وبمقدور تسليمه فالمتصور حاصل لانها كلها اجسام وهي قابلة للحركة وكل ما يتحرك قائما
 يتحرك من مكان الى مكان فاذا لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسم لان الخارج عن كل
 الاجسام لا يكون جسم او ان لم يكن مشارا اليه استحالة ان يكون مكان للجسم لان مكان الجسم هو الذي يصح
 ان يتحرك معه واليه وذلك للحالة مشارا اليه سلمنا الحصر ان كان لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة
 قوله الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والاولية تنافيها فلما الاولية تنافي وجود حركة معينة لكن لم قلت
 انها تنافي وجود حركة قبل حركة الثاني في اول اما الوجه الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل مختار وله
 اول قلت لان سلم انه فعل فاعل مختار بيانه ان الموجب قد يتخلف عنه الاثر اما الفوات شرط او حصول مانع
 فلم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث متقدم فتقدمه شرط
 لان يصدر عن العلة الموجبة حادثة اخرى بدم بواسطة سلمنا انه فعل المختار لكن لان سلم ان فعل المختار
 يحدث وذلك لان وجود الحوادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن ابد او الا فقدم كان ممتنع بالذات ثم انقلب ممكنا
 وذلك محال واذا كان كل واحد منهم هاما ممكنا اولا كان تأثير القادر في وجود الاثر جائزا لاسلمنا ان
 الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازما لساكنية او
 لا يكون فلما الامتناع عدم فلا يعلم سلمنا كونه معللا لا يمكنه لازم واراد عليكم ايضا فان العالم متمنع ان
 يكون اذ ليا فيه هذا الامتناع ان كان لازما لساكنية وجب ان يبق ممتنعا ابد او ان لم يكن لازما كان هذا
 اعترافا بجواز كون العالم ازميا وذلك بطل قولكم اما الوجه الثاني فنقول لان سلم كون السكون وصفا
 ثبوتيا سلمنا ان لا يمكن لان سلم افتقاره الى المؤثر لان علمه الحاجة عندكم الحدوث فلا يمكنكم كيان افتقاره هذا
 السكون الى المؤثر الا اذا ثبت حدوثه وانتم فرعتم حدوثه على هذه المقدمة فيصير دورا سلمناه لكن لان سلم
 ان القديم لا يعدم فان الله تعالى قادر من الازل الى الابد على ايجاد العالم فبعد ان اوجده ما بقيت تلك
 القادر به لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق القديم لا يقال انه سبحانه وتعالى قادر على
 ايجاد بواسطة ان يعدمه ثم يعيده مرة اخرى لانا نقول كلامنا في اثبات ذلك التعلق المخصوص أعني
 تعلق قدرته بايجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر وايضا ينقض بان الله تعالى كان عالما في
 الازل بأن العالم معدوم فاذا اوجد فقد زال ذلك العلم القديم والجواب عن الاول انه لا بداية لامكان
 حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازميا كما اننا اذا اخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقا
 بالعدم سبقا زمانيا فانه لا اول للصحة وجوده مع هذا الشرط ولا فيسنتهي في فرض التقدم الى حيث لو
 وجد قبله بلحظة صار ازميا وذلك محال ثم على فرض انه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه ازميا لما ان
 الازلية وسبق عدمه بالزمان لا يجتنبهان وكذلك وعن الثاني ان تقدم عدم العلم على وجوده وتقدم وجود
 الله تعالى على وجود العالم عندنا كمنه بعض اجزاء الزمان على البعض عندكم وكما ان ذلك التقدم ليس
 بالزمان والالزم التسلسل فكذا هذا وعن الثالث انا اذا فرضنا جوهريين متحيزين متماسكين فنعني
 بالسكون بقاءهما على هذا الوجه وبالحركة ان لا تبقى تلك المماسية بل يصير مماسا لشيء آخر وعلى هذا

فكان صدور الايمان والطاعة منهم محال ثم انه امرهم بالايمان والطاعة وهذا الامر لا يفيدهم الا استحقاق العقاب فثبت ان توقف افعال الله تعالى واحكامه على الحسن والقبح باطل

المسئلة العاشرة

في ان الله تعالى مراد بجميع الكائنات ويدل عليه وجوه اربعة انا بين ان كل فعل يصدر عن العبد فاما تأثيره مجموع القدرة والداعي على سبيل الاجيجاب وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى وهو جسم السبب الموجب مراد للسبب فهو جب كونه تعالى مرادا لكل الثاني لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى امكان الله تعالى بفعله با والعدم غالبا وهو محال فان قالوا انه تعالى قادر على ان يخلق الايمان فيه بالاجباء فنقول هذا ضعيف لانه تعالى انما اراد منه الايمان الاختياري وانه قادر على تخصيصه الايمان على سبيل الاجباء

التفسير لا حاجة الى بيان ماهية الممكن لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان في الارل جسم واحد
والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكره لا يفرض الاعتدال والجزئين لا نقول بيانا أن الواحد
يستحيل أن يقسم فلما صار العالم منقسمه الآن علمنا أنه لم يكن واحدا قوله الا في نوع الحركة لا يخصها
طاما هذا باطل لان الحركة هي ما يجب نوعها مركبة من أمرين يقتضي ومن أمر حصل فاذا ماهيتها
متعلقة بالمسبوقية بالغير وما هي الا زلية متعاقبة لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله لم لا يجوز أن
يكون المؤثر في الحادث موجبا للمختار او يكون كل سابق شرط للحصول لللاحق عن ذلك الموجب
قلنا نسقيم الدلالة على فسادها في باب اثبات القادرية ان شاء الله تعالى قوله لم لا يجوز أن يكون القديم
فعلا فاعل مختارا قلنا قد تقدم بطلان قوله لم لا يجوز أن يكون ما كنا قلنا ما تقدم قوله على الوجه الاول
الامتناع عدم فلا يقال قلنا ماسة الجسم او ما ينفقه الجسم آخر وصف وجودي لانه يقتضي
اللاماسة التي هي وصف عدمي قوله لم يزم هذا في صحة العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح الحكم
عليه بالصفة الشوتية اما ههنا السكون نبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله على الحاجة للحادث
قلنا بل الامكان وهو تقدم بيانه قوله تعالى قادر بته تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم موجود
قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود هو القدرة والعالم وعما يقابن ازل ولا يبداء (١) وأما القلاسة
فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية قالوا ونحن نبين في

(١) أقول هذه الحجة مما أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والحجة التي اعتمد عليها جمهور
المتكلمين هي التي تشمل على أربع دعاوى وهي ان كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من
الحوادث فهو حادث والدعاوى الأربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلل الجسم منها وجوب سبب
العدم على مجموعها وجوب سبب عدم على ما يمنع أن ينفصل عما يجب أن يسبق عايه العدم وكل من
الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الاول حتى يتقرر معنى قوله لو كان الجسم أزليا كان
في الازل اما كذا واما كذا وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الازلية وفسره بعضهم باستمرار
وجوده في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك أن كل واحدة من الحركات لا تكون
أزلية على أي تفسير به الازل كما ذكره في ابطال القسم الاول انما الكلام في مجموع الحركات
التي لا أول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت ان الازلية
تتأني وجود حركة قبل حركة لا إلى أول وجوابه عن ذلك بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من
أمرين يقتضي ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعاقبة بالمسبوقية بالغير وما هي الا زلية متعاقبة لهذا المعنى
لمس عقيده لان النوع ما في الامور المنقضية والامور الماصلة لثبوته ولم يورد حجة على ان ذلك النوع
مستوفى بالعدم وما هي الحركة يمكن أن توصف بالدوام لأشخاصها وذلك لا يتأني في الازلية ولزمه
نفي آخر وذلك انه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر فليس هي نفس الحصول
وحده بل يجب أن يتربط بها معنى بهية الحصول السابق وهي أمراضاني والاضافات عنده غير شوتية
وقد أطلق القول بوجود الحركة لزم أن يكون أحد جزئي ماهيتها أمدا وما لا يكون القول بوجودها
على الإطلاق صحيحا ما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزلية ان كل الحركات محتاج
الى موجب مختار غير متغير بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه انه انما قد
بالوجد المختار انما هي الحركة عنه وامتنع تخالف الملول عن العلة الموجبة لكن لو سلم هذا سلم
في كل واحد من الحركات اما المجموع والنوع فلم يثبت كونه متغافين عن مؤثرهما حتى يسوغ له
لدلالة بالمتخالف على كون الواحد مختارا وقد أحال في الجواب بيان امتناع كون الواحد موجبا

وهذا غير ذلك ولزم ان
قال انه تعالى عاجز مغلوب
على تحصيل مراده
وان العبد غالب قاهر وهو
محال الثالث انه تعالى
علم من الكفار انهم
يعونون على الكفر وعلم ان
ذلك العلم مانع لهم من
الايان وعلم ان قيام
المانع يمنع الفعل فعله
بكونه في نفسه محتضا عنه
عن ارادته فثبت انه تعالى
لا يريد الايمان من الكافر
احتجوا بانه تعالى أمر
الكفار بالايمان والامر
يوافق الارادة وايضا فعل
المراد طاعة فلما أراد الله
تعالى الكفر من الكافر
لكن الكافر مطيعا
بكفره ولان ارادة الله
توجب الفاعلة والجواب
عن الاول انكم تقولون
الارادة هي وفق الامر لا هي
وفق العلم ونحن نقول
الارادة على وفق العلم
لا على وفق الامر وقولنا
أولى لان العلم لا يتغير
اذا لم يوجد معلومه والامر
لا يزمزله عند عدم
الايان بالامر مرده فثبت
أن قولنا أولى وعن الثاني

وكون كل سابق شرط المحصول اللاحق الى باب اثبات القادر وفي ذلك لم يزد على قوله وأما حوادث
 لا أول لها فقد تقدم إبطاله لكنه قال قبل ذلك في المسئلة التي ذكر فيها أن مدبر العالم واجب الوجود
 هكذا حال حدوثه ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فناءه
 يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث ولا بد له من مؤثر فان كان هو الحادث
 الذي عدم الآن لم يزل عليه الوجود بالعدم وهو محال فيقال له لم لا يجوز أن يكون عدم السابق
 بعد وجوده شرط الوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود
 بالعدم فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض من الشمس وعدم الدسومة شرط في انصباع الثوب
 من الصبغ وأما قوله في الوجه الاول في ابطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الازل سا كنان
 صحة الحركة فتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد مر بيان استحالتها في الازل فيقال له قد تبين
 مما مر إمكان استمرار نوع الحركة في الازل وإذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل وأيضا امتناع
 الحركة لا يكون لذاته وهو عدمي والعدمي عنده لا يكون عليه ولا معلولا ولا مضافا اذا لاضافة عدمية
 عنده أيضا فلا يكون لازما لماسر وهو ان لازم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول وأشار الى
 ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعمل وأما قوله في الجواب ان ماسة الجسم أو مباينة الجسم
 آخر وصف وجودي لانه نقض الامة فتنقول عليه قد مر الكلام على هذا التقرير وأيضا الماسة
 والمباينة اضافيتان وعندك لاشئ من الاضافات بوجود وأيضا السكون ليس اضافيا فلا يصح
 نفسيره بالاضافات وقوله في الوجه الثاني ان السكون ان كان أزليا ولم يكن واجبا لذاته فنقول مؤثر
 موجب والموجب ان لم يكن تأثيره موقوف على شرط امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط
 ان كان واجبا لامتنع زوال السكون وان كان ممكنا عاذا التقسيم فيقال له لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون
 ثبوته بالبعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا الى أول ولم يوجد ذلك البيان
 في كلامك وقوله من أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الاجسام ليس بوارد لان الدليل ان
 صح دل على امتناع وجوده لا ينتقل اما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك شيا واحدا أو أشباه
 مماثلة أو مختلفة ولو ثبت اتفاق الانصافات بها ما أزال لاشئ لا يخلو عنهما ثبت حدوث ذلك الشئ
 كيف ما كان وأما قوله في الوجه الاول من المناقضة ان إمكان وجود العالم الأول له فانقول بأنه ممنوع
 الوجود في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية لامكان حدوث العالم لكن أزليته مع فرض
 الحدوث محال فزاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغاطة وكان من الصواب أن يقول الامكان
 الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان وانما امتنع وجود العالم أزلا مع امكانه لاستتماده الى فاعل مختار
 أو غير ذلك مما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق عدم الجسم
 على وجوده يقتضي قدم الزمان ان ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه
 لانه يقول التقدم والتأخر للحق ان الزمان لذاته وغيره بفتة عدم عدم على الوجود محتاج الى زمان
 يقع فيه لعدم دخول الزمان المقتضى للتقدم والتأخر في مفهومهما وأما بعض أجزاء الزمان فيقدم
 على البعض الآخر لكون التقدم والتأخر داخلين في مفهومهما وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي
 بعده وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا سا كنانا فانا اذا فرضنا جوهرين متماسكين عنينا
 بالسكون بقائهما على ذلك الوجه وبالحركة زوالهما عنه تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيد
 وذلك القول يقتضي أن الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا سا كنانا وأيضا ان الجسم اذا تحرك كانت
 أجزائه سا كنة لبقائها على الماسة وأيضا لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن أن يكون
 معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا سا كنانا وان كانت أجزائه متحركة وسا كنة وحيثما بطل أصل

ان الطاعة عبارة عن
 الاتيان بالأمور به
 لا بالمراد وهذا أولى لان
 الامر صفة ظاهرة والارادة
 صفة خفية وعن الثالث
 انه بناء على جريان حكم
 القسمين والتفصيل في
 أفعال الله تعالى وقد
 أبطلناه والله أعلم بالصواب

(الباب السابع في النبوات)

وفيها مسائل

المسئلة الاولى

ان محمدا رسول الله صلى
 الله عليه وسلم والدليل
 عليه انه ادعى النبوة
 وظهرت المجزة على يده
 وكل من كان كذلك كان
 رسولا حقا فالقيام الاولى
 انه ادعى النبوة وذلك
 معلوم بالتواتر والمقام
 الثاني انه أظهر المجزة
 فالدليل عليه وجوه
 أحدها انه ظهر القرآن
 عليه والقرآن كتاب
 شريف بالغ في فصاحة
 اللفظ وفي كثرة العلوم
 فان المباحث الالهية واردة
 فيه على أحسن الوجوه
 وكذلك علوم الاخلاق

هذه الجهات امتناع حدوث العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له مؤثر قديم فتجيب بحدوثه بالوقت الذي أحدثه فيه اما أن يكون لمخرج أولا مرجح والاول باطل لان النفي المحض لا يعقل فيه ما لا يمتياز والثاني باطل لما سبق ان ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح محال وأما بالنظر الى المادة فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف يتوقى في الممكن قبله بتدعي موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة افتقرت الى مادة أخرى ولم لتسائل والالزم قدم المادة وأما بالنظر الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزمني لان كل محدث فعدمه سابق على وجوده فهو ذلك السبق أمر غير العدم لان العدم قد يكون قبل وبه والاقبل لا يكون بعد ذلك انتمالية صفة ثبوتية فتقبل أول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول يقبل كل حادث لاني أول وأما بالنظر الى الغاية فهو أن موجد العالم ان كان مختارا فلا بد له من غاية لايجاد فكان منتهى ذلك الاجداد فكان نافذة له وان لم يكن مختارا لكان موجه له فليزمن من قدمه قدم لاثر والجواب عن الاول ان اختصاص حدوث العالم بوقته المعين كاختصاص الكواكب بالموضع المعين من العالم مع كونه بسيطا واختصاص أحد جانبي المقيم بالشخص لمخصوص والجانب الآخر بالوقت ثم الجواب الحقيقي أن المقتضى لذلك الاختصاص تعلقي ارادة الله تعالى بحدوثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح لا يقال تخديص الأحداث بالوقت المعين بتدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث ولا نافع قول كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت آخر فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني أن يكون الامكان ليس وصف وجودي على ما مر وأيضاً فالمادة ممكنة فليزمن أن يقوم امكانها بعبادة أخرى وهو محال فان ذات المادة تدعي فاعلمتها قائم بها أما الامكان الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالعدم ذات لو قام امكان المادة به الامكان وجود المادة شرط في امكانها لان وجود المحل شرط في وجود المحل ولو كان امكان المادة قائما به الامكان امكانها مشروطا بوجودها امكن وجودها عرض مافرق والموقوف على العرض المافرق فافرق فالامكان عرض مافرق هذا خلاف وعن الثالث أنك اذا قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بكون المعدم موصوفا بالسابقة فوصف العدم لا يجوز ان يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود بالعدم فثبت أن السابقة ليست صفة وجودية

الدليل ومن قبل فسر الحركة والسكون بالمحصول قوله في تحقيق امكان العالم انه امان يكون معدوما وموجودا ثم عترض بأن الحيز لو كان عدسيا كان الموجود في المعدم وادعي أن ذلك محال واعتراضه ذلك باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو أمر عديم راسيس ذلك بمتنع وقد وقع ههنا في السخ التي وقعت اليها ترك ذكر امتناع كون الممكن حال في متغير فليكنه قال بمتنع أن يكون ذلك المتغير غيرا العالم لانه حيزه يجوز ان يكون داخل الامتاع كون الممكن داخل الممكن ولا يجوز ان يكون حيزا خارجا خارجا العالم لا متغير ومتنع أن يكون ذلك المتغير هو العالم لاقتضاء الدوران العالم يكون فيه وهو في العالم وجوابه ان الدوران لمز لو كانت لفظة في معنى واحد اكتمل ههنا ندل لا شترك على نفل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم الدور قوله لو كان الممكن جسمما اصعب عليه الحركة وكونه له مكان آخر ويلزم منه وجود اجسام لاسبابه لها ليس يصح لان اللازم منه اما لانها الى جسم لا يصح عليه الحركة او وجود اجسام لانها لها

وعلم السيات وعلم تصفية الباطن وعلم احوال القرون الماضية وهب ان منهم نازع في كونه بالغاً في الكمال الى حد الانجاز الا انه لا نزاع في كونه كنانا شريفا عالما كثيرا فرائد كثير عالما بصحفي الالفاظ ثم ان محمدا صلى الله عليه وسلم نشأ في مكة وذلك البلد كانت حاله عن عن العلماء والافاضل وكانت خالصة عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية وان محمدا صلى الله عليه وسلم لم يسافر الا مرتين في مدة قليلة ثم انه لم يوطب على القراءة والاستفادة البتة وانقص من عمره اربعون سنة على هذه الصفة ثم انه بعد انقضاء الاربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه وذلك

بمحنة قاهرة لان ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الانسان الخالي عن البعث والطلب والمطامعة والتملم لا يمكن الا بارتدائه تعالى ووجهه والهامه واهله ضروري

فيمبطل كلامكم بالهكينة وعن الرابع اناسيين أنه تعالى فاعل مختار ان شاء الله العزيز (١) هو مسئلة في
الاجسام باثرها متمثلة خلافا للنظام واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه أحدها أن الاجسام بتقدير
استوائها في الاعراض تلبس بعضها ببعض ولولا تماثلها لما كان كذلك الاعتراض أن هذه الدلالة
انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التماس كل واحد منها بكل ما عداها وأما قبل
ذلك فليس الا بالرجح بالظن وثانيها بأسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في
المساهمة الاعتراض أنه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكتافة الارضية وان جرم القللك قابل للصفات
الزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز أن يقال ان الله
تعالى خالق في بدن ابراهيم كيفية عندها يستلزمها نسبة النار كما في النعمامة ثم بتقدير استواء الكل في
قبول الاعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام المساهمة لان الاشتراك في الاوازم لا يدل على الاشتراك
في الملزومات وثالثها أن الجسم لا معنى له الا بالحاصل في الخيز والاجسام بأسرها متساوية فيه
فتكون متساوية في المساهمة والاعتراض أن الحاصل في الخيز ليس ذات الجسم بل حكما من أحكامها

(١) أقول أما التشكيك الاول بأن احداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين
على الآخر من غير مرجح والجواب بأنه كاختصاص الكوكب بموضع من القللك دون موضع
واختصاص ثمن المثل بمكان دون جانب فقير مفيد لان في الامور الموقوتة يمكن ان يقال المرجح هناك
هو جود وليس بهلوم وأما في الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحقيقي بأن ارادة الله
تعالى تتعلق باحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجردة عن المجزة والاعتراض
عليه بأن القول بالترجيح يستدعي وجود الاوقات الصحيح والجواب ان الامتياز هناك كما لا يقتضي أن
يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود ان يكون لها وقت ليس بجواب عنه وقد
مر الكلام في كون الوقتين غير مختارين الى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما
والجواب الصحيح ان يقال الاوقات التي يطلب فيها التراجع مع عدمه لا تمايز بينهما الا في الوهم واحكام
الوهم في امثال ذلك غير مقبولة انما يتبدى وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر
الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا وما التشكيك الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه
وتكون محلا لا مكانه والمادة ان حدثت احتملت ان تحدث تسبقها والجواب عنه بان الامكان غير
وجودي وايضا المادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة أخرى ليس بوارد لان الامكان الذي محله
المساهمة غير الامكان الذي محله المادة فان الاول منها امر عقلي يعقل عند انتساب المساهمة الى وجودها
والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محمل
لانه عنه عدمهم عرض هو جود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابداعية لا يتصور فيها
استعداد يتقدم وجودها وامكانها انما يعقل عند وجودها وهو صفة لها هي التي لا توجد قبل وجودها
والتشكيك الثالث بأن سبقي العدم على الوجود يقتضي وجود حادث مثل ذلك الحادث والجواب بأن
السابق ليس ثبوتيا ايضا ليس بمفيد لانهم يعترفون بأن ذلك السبق ذهني يلزم من توهم القدم السابق
الا انه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبق وهو لم يبطل ذلك
والتشكيك الرابع بان فعل المختار يكون لغاية يستعمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال فلم
يجب عنه الا بقوله اناسيين أن الفاعل مختار والجواب الصحيح على رأي بعض المتكلمين ان الغاية
هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى رأي بعضهم انه لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك
نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذلك ولانه فوق الكمال فهذا ما أورده المصنف والكلام فيه وعليه في

وهذا هو المراد من قوله
تعالى وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فأتوا
بسورة من مثله أى من
مثل محمد في عدم القراءة
والمطالبة وعدم الاستفادة
من العلماء وهذا وجه
قوى وبرهان قاطع
الوجه الثاني وهو ان محمدا
صلى الله عليه وسلم تحدى
العالمين بالقرآن فنهذا
القرآن لا يخفى لوانه اما ان
يكون قد بلغ الى حد
الاجحان أو ما كان كذلك
فان كان بالغ الى حد
الاجحان فقد حصل المقصود
وان قلنا انه ما كان بالغ
الى حد الاجحان فحينئذ
كانت معارضة ممكنة ومع
القدرة على المعارضة
وحصول ما يوجب الرغبة
في الايمان بالمعارضة
يكون ترك المعارضة من
خوارق العادات فيكون
مجتزعا ثبت ظهور المجزة
على محمد صلى الله عليه وسلم
على كل واحد من
التقديرين الوجه الثالث
انه نقل عنه مجزئات كثيرة
وكل واحد منها وان كان
مرويا بطريق الاحاد الا

وقد ذكرنا أن التساوي في الموازن لا يدل على التساوي في المزاومات (١) **مسألة** في الأجسام باقية
خلاف نظام لنا أنه يصح وجودها في الزمن الأول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان
لقد اتى الى الامتناع الثاني وهو منقوض على قول أصحابنا بالاعراض ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار
في الحس لما عرفت أن عندنا مقاب الامثال يظننا الحس واحدا مستقرا ولأنه منقوض بالالوان على

هذا الباب وبني علينا أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في **مسألة** الحدوث فنقول الدليل الذي اعتمد
عليه جمهور المتكلمين في هذه **مسألة** يحتاج الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعوى
الاربعة المذكورة وهو امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي فنورد أولا ما قيل فيه وعليه ثم
اذكر ما عندي فيه فاقول الاوائل قالوا في وجوب تنامي الحوادث الماضية أنه لما كان كل واحد
منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل وبما يخالف الحكم على الاحاد ثم قلوا الزيادة
والانقصان ينظران الى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدورات
فان الاولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهية ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا أخذت
نارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدأة في مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة
في الماضي وأطبقت احدا على الاخرى في النوع ثم بان يجعل المبدأ واحدا وجماع في الذهاب
الى الماضي متطابقين استحالة تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي هي الآن
وهي السنة الماضية وعدمها واحدا واستحالة كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من
الآن لان ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذا يجب أن يكون المبتدأة من
السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدأة الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الابانته
قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهية او الزائد عليه دارة متناهية يكون متناهيا فيكون
الكل متناهيا واعتراض المحقق عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام
المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فتسلا عن
توهم التطبيق فيهما في الوجود فاذا هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لافي الوهم ولا في
الوجود واذا الزيادة والنقصان انما افرض في اطراف المتناهي لافي الطرف الذي وقع النزاع في
تناهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وأنا أقول ان كل حادث موصوف
بكونه سابقا على ما بعده ويكون لاحقا قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتدأة من الآن نارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللاحق المتباينين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك
يجب كون السوابق أكثر من اللاحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذا اللاحق متناهية في
الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة على ما بعد دارة متناهية
ايضا فاذا قدم هذا الدليل في سقوط ما اعترض عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم
بطريقة الجمهور وهذا ما عندي فيه واعود الى النظر فيما في الكتاب

(١) أقول الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع
الفرقة فيه ولذلك اتفق الكل على ثباته فان المخالفات اذا اجتمعت في واحد وقع فيه التباس
ضروري كقوله الجسم اما القابل للابعاد أو المشتمل عليه أو براديهما الطبيعي والتعليمي والنظامي فقول
بثباته في تلك الخواص هو ذلك يوجب تخالف الأنواع لا تخالف المفهوم في الحدود وذكرنا أن
أبي الدين البهال أبى ما ذهب الى تخالف الأجسام وأما ما رأيت في كلامه الاما قبل الجمهور

أنه لا بد وان يكون بعينه
يصح لان الاخبار اذا
كثرت فانه يمتنع في العامة
ان تكون كلها كذبا
ثبت به... هذه الوجوه
الثلاثة انه ظهرت المحزنة
عليه واما المقام الثاني وهو
ان كل من كان كذلك
كان نبي الدليل عليه ان
الملك العظيم اذا حضر
في المحفل العظيم فقام
واحد وقال يا أيها الملك
أنار مول هذا الملك اليكم
ثم قال أيها الملك ان كنت
صادقا في كلامي تخالف
عادتك وقم عن سر برك
فاذا قام ذلك الملك عند
سماع هذا الكلام عرف
الحاضرون بالضرورة
كون ذلك المدعي صادقا في
دعواه فكذا هي هنا هذا
تمام الدليل وفي **مسألة**
طريق آخر وذلك ان في
الطريق الاولى ثبت
ببوتة بالمجهول ثم اذا
ثبت ببوتة استدلالا ببوتها
على صحة أقواله وأعماله وأما
في هذا الطريق فلما بين
ان كل ما اتى به من الاقوال
والادعاء فهو أهال الانبياء
ووجب ان يكون هو نبيا

قول أصحابنا بالأعراض وما يقال أنا أعلم بالضرورة أني أنا الذي كنت بالبكرة فهو بناء على النفس الناطقة ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لابد فيه من أعراض مخصوصة وهي غير باقية وإذا كان أحد أجزاء الهوية غير باقية كانت الهوية غير باقية (١) **مسئلة** المتداخل محال في الأجسام خلافا للنظام لأنها متماثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بل ذات واللوازم والعوارض فيفضي الى اتحاد الاثنين (٢) **مسئلة** الأجسام يجوز خلوها عن اللون والطعوم والروائح خلافا لأصحابنا لأن الهواء لونه ولا طعم له واحتيجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الانصاف على ما بعده وهو الاول خل عن الجامع وأما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما لا يبقى بعده الانصاف بها وأما الباقي فهو لا ينتفي عن المحل الابيض يزيله فان صح هذا ظهر الفرق والامتناع الحكم في الاصل (٣) **مسئلة** الأجسام مرتبة خلافا للفسفة لأنها انما ترى الطويل والعريض والطول لا يكون عرضا لأنه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزأ فلو كان الطول عرضا لمكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بدأكثر من محلين فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقدارا مما ليس موصوفاً بكون الطويل قابلاً للقسمة وهو محال وإذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئى فيكون الجوهر مرئى بالاعراض انما بعددنا على اثبات الجوهر الفرد وإمكن

صادقاً حقاً من عند الله تعالى وتقرير هذا الطريق أن نقول أن الإنسان أمان يكون ناقصاً وهو - وأدنى الدرجات وهم العوام وأما أن يكون كاملاً لا في ذاته ولا يقدر على تكميل غيره وهو - الاولياء وهو - في الدرجة المتوسطة وأما أن يكون كاملاً في ذاته ويقدر على تكميل غيره وهو - الانبياء وهم في الدرجة العالية ثم إن هذا الكمال والتكميل إما أن يعتبر في القوة النظرية وفي القوة العملية ورئيس الكمالات المعبرة في القوة النظرية معرفة الله تعالى ورئيس الكمالات المعبرة في القوة العملية طاعة الله تعالى وكل من كانت درجته في كمالات هاتين المرتبتين أعلا كانت درجاته في كماله وإذا عرف هذا فنقول إن عندنا مقدم محمد صلى الله عليه وسلم كان العالم محلوياً من المكفر

(١) أقول هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم أنهم انه قال باحتياج لأجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى أنه لا يقول بمقائمه والاولى دعوى الضرورة في بقاء الأجسام ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما رزكه في باب السفسطة وقيل انه قال بذلك لأنه قال بأن الاعداد من المؤثر غير معقول وأنه لا ضد للأجسام حتى يقولوا أنه ينتفي بطريان الضد ولا يقول بشبوت المعدوم حال العدم ومذهبه أن الأجسام تنتفي عند القسمة فلا بد له من القول بأنها لا تبقى كما قيل في الأعراض

(٢) أقول لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي لزمه القول بتداخل الجواهر والادليل الذي ذكره المصنف عام في الأجسام والأعراض والنظام لا يقول بمقابل الأجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعمد هو حكم بدية العقل بأن الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد وأما في الأعراض فوضع نظراً لان الفأئين بوجود الفصول المشتركة للكميات يجوز واجتماع النقط في محل واحد ومطاف واجتماع الخطوط لافي جهة الطول واجتماع السطوح لافي جهة الطول والعرض

(٣) أقول لعل هذا عن أبي الحسن لا شعري وقيل لم يكن مراده ما فهم من شأنه أن يحس به من غير مانع يققضي النقي والالادي الى السفسطة وادعوا أن أبا الحسن قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلوا الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياساً عليه ومنع المصنف هذا القياس لخلو حكمي اللون والكون عن الجامع وأيضاً اتفق الغير بقا أن أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلوا الجسم عن الأعراض التي هي قارة في الحس كاللون لا التي هي قارة كالاصوات بعد انصافها أما الاشعري والاحواء العاد فيخلق أمثاله أعقب زوالها وأما المعتزلة فلا تمتنع انتقائهم غير طريان الضد عليهما فقام أبو الحسن ما قبل الانصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلوا الجسم عنها بعد الانصاف امتنع خلوه عنها قبل الانصاف قياساً عليه فذبح المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو أن امتناع الخلو بعد الانصاف موقوف على طريان الضد وقبل الانصاف لمس هكذا فان صح هذا ظهر الفرق والامتناع الحكم في الاصل وقد اجتوز الخلو بعد الانصاف أي خالفنا الاتفاق

الزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد (١) **المسئلة** الأجسام متناهية خلافاً لله تعالى
 أنا إذا فرضنا خطأ غير متناه وفرضنا خطأ آخر متناهياً مواز بالاول فأما إذا مال المتناهي عن الموازاة
 الى المسامته فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامته لكن ذلك محال اذ لا نقطة الا فوقها أخرى فتكون
 المسامته مع القوقانية قبل المسامته مع التثمانية فلان فرض خط غير متناهية يقضي الى هذا المحال
 (٢) احتج الخدم بأن الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها باسرها اما ان يميز فيه جانب عن

واسد نارت القلوب بمعرفة
 الله تعالى ورجع الخلق
 من حب الدنيا الى حب
 المولى بقدر الامكان واذا

(١) أقول المسئلة التي أوردناها هنا تستعمل في نفي الخلاء وفي اثبات الميل أعني الاعتماد في قولون الحركة
 في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي المسئلة في زمان أطول لكون قوام الماء مفارقاً للمتحرك وقوامات
 لأجسام قابلة للترديد والنقص فاذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء
 نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساوٍ للحركة في الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه
 سواء وهذا محال فاذا الخلاء تمتنع الوجود وأما في اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل تقتضي
 زماناً ومع ميل مفروض زماناً أقل من ذلك الزمان لمفارقة الميل والميل قابل لشدة وضعف فاذا فرض جسم
 يكون نسبة ميل الى الميل المفروض نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذى الميل المفروض وكان زمان حركته
 مساوياً للزمان بحركة عدم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحداً هذا خلف فاذا الجسم لا يخلو عن ميل وهو
 المطلوب قالوا وليس لغائل أن يقول أو مع عدم الميل يقع لافي زمان والزمان يتوزع على المتحركات بحسب
 رقة القوام وكثافتة أو بحسب قلة الميل وكثرت لان المتحرك يستحق زماناً لثباتها فان قطع نصف المسافة
 يكون قبل قطع تمامها هذا ما يقولون في هذا الموضع واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال لما كانت
 الحركة تستحق زماناً لذاتها كان فصل زمان الحركة على الحركة في الخلاء أو مع عدم الميل متوزعاً على الرقة
 والكثافة أو على الميل القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القيام
 أو الميل مع حصة القوام أو الميل مساوياً للزمان بحركة عدمها أو واجب عنه بأن الحركة يستحيل أن توجد
 الا في حدها من السرعة والبطء وزمان السرعة والبطء مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زماناً
 لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يعنى لها زمان فان كل زمان معني يجب أن يكون
 قابلاً للنقصان والزيادة وحينئذ كانت منع حدها من السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها هذا خلف
 فهذا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب جواب سؤال وتقرر به هكذا الحركة في الملاء الذي نسبته فيه
 الى رقة الماء ما أن يقع في زمان أولاً في زمان لكن يستحيل أن يقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في
 الملاء الذي هو أرق من ذلك الملاء أسرع من الحركة في الخلا والمقاوم يجب أن يجعل الزمان أكثر وعلى هذا
 التقدير نجعله أول هذا خلف فاذا تلك الحركة تقع لافي زمان وذلك اغماض يمكن اذا لم يكن استحقاقها
 للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد ولزم منه ما ذكره أبو البركات رحمه الله بعبارة

كان لا معنى للنسبة الا
 تكميل الناقصين في القوة
 النظرية وفي القوة العملية
 ورأيت ان ما حصل من
 هذا الاثر بسبب مقدم
 محمد صلى الله عليه وسلم
 أكمل وأكثر مما ظهر
 بسبب مقدم موسى
 وعيسى عليه السلام
 والاسلام علمنا انه كان سيد
 الانبياء وقدره الاصفى
 وهذه الطريقة عندي
 أفضل وأكمل من
 الطريقة الاولى لان هذا
 يجري مجرى برهان اللام
 لاننا بحثنا عن معنى النبوة
 فلمنا أن معناها أنه
 شخص يبلغ في الكمال في
 القوة النظرية وفي القوة
 العملية الى حيث يقدر على
 معالجة الناقص في هاتين
 القوتين وعلمنا ان محمداً
 صلى الله عليه وسلم كان
 أكمل البشر في هذا المعنى
 فوجب كونه أفضل
 الانبياء وأما الطريق
 الاول فانه يجري مجرى

(٢) أقول هذا دليل أوردته الحكما في هذا الموضع قالوا لو كانت الابعاد غير متناهية لاستمتعت
 الحركة على الاستدارة فيجب أن ينتقل القطر الموازي لبعدها غير متناه عند الحركة المستديرة من
 الموازاة الى المسامته فيكون للمسامة أول ويمتنع أن يكون لها أول لما ذكره المصنف فاذا الحركة
 المستديرة على ذلك التقدير مستمتعة الوقوع لكنها موجودة فاذا البعد غير المتناهي ممتنع الوجود وفيه
 نظر لان الامور الواقعة في الزمان انما يكون أوائلها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة وان مبدأها
 هو الآن الذي لم يشرع التحرك في الحركة بعد وكل أن بعد ذلك الآن فان الحركة قد عبر عنها
 جزء حين وصل اليه وذلك الجزء يقبل القسمة الى ما لا نهاية لذلك مسامة تلك الخط للخط بعد الموازاة
 فانها تقع في زمان بخلاف مسامة الخط للنقطة الواقعة في آن فمبدأ المسامة تكون أن الموازاة

جانب فيكون محال وأما أن لا يتميز فإن لم يكن ذلك عدم ما محض إلا أن الشيء المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز بل لا بد وأن يكون أمرا وجوديا ولا شك في أنه إما أن يكون مشار إليه فيكون مقدارا أو يكون جسمًا فالخارج عن كل الأجسام جسم هذا خلاف وإن لم يتميز بجانب فيه عن جانب فهو هذا محال عن بداهة العقل لأن العقل لا يميز بين الجانبين غير الذي يلي القطب الشمالي فينكار ذلك مكابرة في البديهيات الجواب أما المنة كالمؤمن فقد سلموا أحيازًا متميزة خارج العالم غير متناهية وزعموا أنها أمور رقيقة غير موجودة وهذا ضعيف لأن المنة درهوه الذي لا وجود له إلا في القدر والذي لا وجود له إلا في الذهن إن لم يكن مطابقًا للخارج كان ذلك فرضًا كاذبًا وإن كان مطابقًا لزم منه وجوده لا حياز في نفس الأمر وحينئذ فيعبر عن الالتزام وأما الحكمة فأنهم أمروا على أن خارج العالم لا يتميز به جانب عن جانب وإن لم يكن كما هو المتميز والوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول (١) فلهذا لا يجب أن يكون أبدًا بخلافًا للفلاسفة والكرامية فأنسان مالم يكن أزيابًا وجب أن لا يكون أبدًا بالان لا يكون أزيابًا كانت ماهيته قابلة لعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فتكون الماهية قابلة لعدم أبدًا أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمر واحد هان المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيًا أنه لو عدم الزمان لكان عدمه به وجوده بهديه بالزمان فيكون الزمان موجودًا حاله فرضه معدوما وهذا خلاف وثالثها أن كل ما قبله من عدمه حاصل قبله من عدمه وذلك الامكان لا بد له من محال أي لا بد من شيء محكوم عليه بأنه الاتصاف بذلك عدم وذلك ليس هو وجود الشيء لأن الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بد وأن يكون ثابتًا مع ذلك الشيء وجود ذلك الشيء لا يتقرر مع عدمه فإذا فلا بد من شيء آخر يقوم مكان عدمه وذلك هو المهيول فإذا كل ما صرح عليه عدمه فله هيولى فلو صرح بعدم على المهيولى لا تفرق إلى هيولى أخرى لا إلى غاية فإذا المهيولى لا قبل عدمه وقد ثبت أن المهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية فاذا عدم الجسم محال (٢) احتج الكرامية المسلمون على

وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامحته بهد أن غير من المسامحة فهي ينقسم إلى مالا نهاية وبأن من ذلك أن المحال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الخط ولا تنافيه

(١) أقول المشككون سلموا أحيازًا غير متناهية ولم يزعموا أنها تدبرية بل زعموا أن التعابر فيها تدبرية وذلك هو القول بالخلاء الذي شغفه الأجسام ويكون مكانها غير الهيا وأما قوله الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي يقولون في جوابه أن هذا التمايز في القطبين وهما وجوديان وفي الخلاء الذي يليهما تدبرية بتوهم بالقياس إليهما ولو لا هيا لم يكن بينهما أصلًا ولا حكماء القائلون بأن الامكنة سطوح الحاديات يقولون هذه الأحياز وهمية والحكم بوجودها في الخارج كاذب وما لا وجود له أصلًا لا يكون فيه امتياز أصلاً

(٢) أقول أنه لا بد على دعواه بكون العالم محالاً لأنه وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب إفريه وأيسر بين أمرين منافية يقتضي مخالفتهم أما في الدليل الأول فظاهر أنه استناد امتناع عدمه إلى مؤثره الموجب وأما في الدليل الثاني لأن امتناع عدم الزمان المنة يكون به وجوده وذلك لا يزول على امتناعه لأنه وأما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان به في الاستعداد فكيف يتألف الأمر والامكان الثاني يقتضي الاحتياج إلى المادة دون الأول ولم يدع أحد الخصم من ذلك لا إمكان وامتناع عدمه هذا المعنى ليست لذات الممكن لذاته أغما يكون عند من يقول به الاحتياج المنعدم إلى المادة السابقة فذهب إلى الدلائل التي أوردها دلت على الامتناع بالتقريب وذلك

برهان الان فالتام - مثل
بحصول المهورات على
كونه نبيا وهـ وبجسري
يجري الاستدلال بأثر من
آثار الشيء على وجوده
ولاشك أن برهان (الأم)
أقوى من برهان (الإن)
والله أعلم

المسئلة الثانية

المذكرون لا بد وأن
طعنوا في المهورات من
ثلاثة أوجه الأول قالوا
قلتم بأن هذه المهورات فعل
فله تعالى وخلقه وبيان
هذا السؤال من وجوه
أحد هان الإنسان أما أن
يكون عبارة عن النفس
أو عن هذا البدن فإن كان
عبارة عن النفس قلنا لا
يجوز أن يقال إن نفس
ذلك الرسول كانت مخالفة
لنفس سائر الخلق
ولاجل خصوصية نفسه
قد رعى الاندفاع عالم بأن
به غيره وإن كان عبارة عن
البدن فلم لا يجوز أن يقال
أنه اختص بمرآج خاص
ولاجل أنه قد رعى الاندفاع
عالم بأن به غيره الثاني
لاشك أن للدعوة آثارا
عجيبة فلم لا يجوز أن يقال

الله وجوده ودواءه قدر
بواسطته على ما لم يقدر
على غيره والثالث ان
الانبياء اقرؤا بموت الجن
والشياطين فهب انه لم
يفت بالدليل وجودهم
الان احتمال وجودهم
قائم فلم لا يجوز ان يقال ان
الجن والشياطين هي
التي أنت بهذه الهائب
والغرائب أبس ان الناس
يقولون ان الجن تدخل في
باطن بدن المبروع
وتتكم فهنالك لا يجوز ان
يقال اللذبت انما تتكلم بهذا
الطريق والنقطة انما
تتكلم مع الرسول بهذا
الطريق والجذع انما نحن
بهذا الطريق وكذا
اقول في البواقي الرابع
أبس ان المتجهين والصائفة
اتفقوا على ان الافلاك
والنكواكب احياء ناطقة
وهب انه لم يثبت ذلك
بالدليل الان الاحتمال
قائم فعلى هذا التقدير لم
لا يجوز ان يقال الفاعل
لهذه المجهزات هو الافلاك
والنكواكب الخماس
أبس ان المتجهين اطمئنا
على ان لهم المعادة اثر

وجوب ابدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده امان يكون باعدام معدوم او بظهوره بان عدمه
او بانتفاء شرط والاقسام الثلاثة باطله فالقول بعدم العالم باطل بعد وجوده انما قلنا انه لا يجوز
أن بعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان أمرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والالكان
الوجود عين العدم بل غاية أن يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما باطلا وليس هذا هو هذا
القسم بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدمه محضاً فيمتنع ان ينادى الى المؤثر لانه لا فرق
في العقل بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم والافيدكون أحد العدمين مخالفاً للثاني
فيكون الكل واحداً من العدمين تغير وثبوت فيكون العدم ثبوتياً هذا خلف وانما قلنا انه
لا يجوز أن بعدم لحدوث الضد لوجهين أحدهما أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر
فلو كان انتفاء الضد الآخر معللاً بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال الثاني وهو ان المتضاد
حاصل في الجانبين وبس انتفاء أحدهما أولى من انعكاس فاما ان يتنفي كل واحد منهما بالآخر
وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجوداً لا آخر والمؤثر حاصل مع المؤثر فلو حصل
العدمان معاً لم يحصل الوجودان معاً فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال أولاً يتنفي
واحد بالآخر فلو لم يجمع الضدين لا يقال الحادث أقوى من الباقي لان الحادث حال حدوثه
متعلق بالسبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث حال حدوثه لوجوده لزم اجتماع الوجود والعدم
بخلاف الباقي لانه لا يجوز أن يكون عدم الحادث أكثر فيكون أقوى لانا نجيب عن الاول باننا بينا
أن الباقي حال بقائه متعلق بالسبب وعن الثاني أن نقول الحادث يوجد بغير عدمه بل نقول
الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود وعن الثالث أنه بناء على جواز اجتماع المتضادين وهو
محال وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون الانتفاء الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض لان الشرط
هو الخارج عن ماهية الشيء فيكون عرضاً فيكون الجوهر بمنزلة جالي العرض وكان العرض محتاجاً
الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال والجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم في مسألة الحدوث وعن
الرابع أن نقول لم لا يجوز أن بعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام امان ان يكون أمراً وجودياً أولاً
يكون فلنا يقتضي أن لا يعدم شيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يتجدد أمراً لا يتجدد فان
لم يتجدد أمراً فهو لم يعدم وان تجدد دفعة واحدة عدم أو وجود لا جائز ان يكون عدمه لانه لا فرق
بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال تجدد عدم والافاد عدم العدمين بخالف الآخر وهو محال
وان كان وجودياً كان حدوثاً لموجود آخر لا عدماً لموجود الاول سلمنا فساد هذا القسم
فلم لا يجوز ان يفي بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث متوقف على عدم الباقي
قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقي مع اول الحادث والعلية وان استمع انفسا كما عاين المعلوم
لاكن لا حاجة بهما الى المعلوم قوله في الوجه الثالث في المضادة حاصلة من الجانبين قلنا لم لا يجوز ان
يكون الحادث أقوى لحدوثه وان كنا لانعرف لية كون الحادث سبباً للقوة سلمنا فساد هذا
القسم اسكن لم لا يجوز أن بعدم الجسم لانتفاء الشرط بيانه هو ان العرض لا يبقى والجوهر يمنع الحدوث
عندنا فاذالم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر
والعرض يتلازمان وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الآخر كما في المتضادين ربه لولي العلة الواحدة فاذا
لم يوجد احد المتلازمين وجب عدم الآخر (١) هو تقسيم الاجسام الى الجسم امان ان يكون بسيطاً وهو الذي

لا يخالف ما دعى

(١) أقول مذهب الكرامية أن العالم محدث منقطع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقال الاشعري وأبو علي

بشابه كل واحد من اجزائه كما في تمام الماهية واما مركب وهو الذي لا يكون كذلك اما البهية
فاما البهية واما عنصرى اما الاجسام الفلكية فقد زعمت الملاسة انها لا تقيله ولا خفيفة ولا حارة
ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يبيض المحرق ولا للثام والكون والفاسد اعلى واحتجوا بان الماهية
معدومة المحرك وتلقى الاشارة فتكون موجودة لان الشيء لا يتميز به وهو غير متعدي والاك
المحرك اذا وصل الى احد نصفه ابقى محركا فلما ان يقال انه لا يتحرك عن الجهة فتكون
الجهة ذلك الحد لا ما وراءه او اليها لا يتحرك لا يكون ذلك الحد من الجهة قبل الجهة ما وراءه ثبت ان
الجهة حد غير متعدي ثم بينوا انه لا بد من محدود كرى بقدر الفرق والفتحة بحيث طه وركزه ثم قالوا وهذا
المحدود غير قابل للحركة المستقيمة والا كانت الجهات اعلى مائة وما الى حد لثان لانه واذ لم يكن قابل
للمركبة المستقيمة لزم ان لا يكون ثقبلا ولا خفيفا لان الثقل هو الذي يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة

الجمالى يجوز فناء العالم علة لا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشربة قالوا انه يغنى من جهة
ان الله تعالى لا يخفى الاعراض التى يحتاج الجوهر الى وجودها اما الفاضى ابو بكر قال في بعض
المواضع ان تلك الاعراض هى الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يغنى بلا واسطة وبمنزلة
قال محمود النياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض
فاذا لم يخفى أى نوع كان اعمدم الجوهر وقال امام الحرمين بمنزلة ذلك وقال به منهم اذا لم يخفى
البقاء وهو عرض اعمدم الجوهر وبه قال السكبي وقال ابو الهذيل كما قال كنه فكان يقول
ان فينى وقال ابو علي وابوهاشم ان الله يخفى الفناء وهو عرض في غنى جميع الاجسام وهو لا يفتى
وابو علي يقول انه يخفى لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحد يكفى لفناء الكل فهذه
مذاهبهم وقول المصنف في الاعدم انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يعمل البنية وبين ان يقال
جعل الاعدم ايس بنى وذلك ان الفرق بينهما حاصل في بدئية النظر فان القول بانه لم يعمل حكم
بالاستمرار على ما كان وعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بانه فعل الاعدم حكم بتعدد الاعدم بعد
ان لم يكن وبصدوره عن فاعل وتمايز العدمين بكون بانيهما الى وجودين او بانساب احدهما
دون الآخر وقوله في الجواب ان هذا يقتضى ان لا يعدم شئ البنية ايس بحجج انما هو زيادة الاشكال
وتاكيد القول من قول الاعدام غير ممكن الاطران الضد وانما الشرط وهو مذهب أكثر
المكلمين كما ذكره وهو ان عدم الباقى من اول حادث وقوله ان الحادث لا يكون أقوى من
الباقى بكونه متعلقا بالسبب لان الباقى حال البقاء ايضا متعلقا بالسبب ايس بحجج لان الباقى عند
فدما المتكلمين من فن عن السبب واما عند القائلين بانه يحتاج الى سبب مبنى لجوابهم ان
الموجود أقوى من المبنى لان لايجاد اعطاء الوجود لذى لم يكن أصلا والنتيجة حفظ الوجود
الحاصل وليكونه أقوى ترجح الحادث حال الحدوث لكان موجودا بعد واما ما هو محال والباقي
لو عدم بسبب حادث ما لزم منه محال ثم الجواب بان الباقى يمنع الحادث عن ان يصير موجودا ولا
يلزم منه محال ايس برضى فان الباقى لو كان بحيث يمنع اكان أقوى وايس كذلك والاعراض
يتجاوز كون الحادث أكثر عددا من الباقى والجواب بان تناسخ المتكلمين ايس مذهب ابيه ويتم
جواب الوجه الثانى من ابطال الاعدم بطريقتين الاولى وان المتنازع حاصل من الجانبين على
السوا يتجاوز كون الحادث أقوى من مجموع الوجه على المبنى واما ابطال الاعدم بسبب انتفاء
الشرط وان الشرط لا يكون الا مرئى مجردة فان من الجائز ان يكون شرطا هناك غير امراض
كما يكون الجوهر الذى هو المحل شرطا فى ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط

في القدرة على الانفعال
الهيبة ولهم الغيب ازا
في القدرة على الاخبار
عن الغيوب فعل تقدر
أن يكون الذى قاله حقا
لم لا يجوز ان يقال انه انفق
لهم فى رسم المادة فى
سهم الغيب قوة عظيمة
ولاجل تلك القوة قدروا
على الاتيان بالانفعال
الغريبة وبالاخبار عن
الغيوب السادس ايس
ان المتكلمين اطيعوا على
ان لقارات فى هذه
الابواب آثارا عظيمة فلم لا
يجوز ان تكون المعجزات
من هذه الابواب اربع
ايس ان المتكلمين اطيعوا
على ان لا يكونا كب الثابتة
انارا عظيمة بالغة عجبية
فى السعادة والنعمة فلم
لا يجوز ان تكون احوالهم
من هذه الابواب الثامن
ايس ان اللاسعة اطيعوا
على تائيد القول
والنفوس فلم لا يجوز ان
يكون موجد هذه
المعجزات هو هذه العقول
والنفوس التاسع ايس
ان محمدا وسائر الانبياء
عليهم الصلاة والسلام

ولم يقبل الخرق والا انضمام لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً لان كل مركب قابل للتحلل وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن أن يفصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر وكل ما كان كذلك كان قابلاً للحركة وكل ما كان كذلك ففيه ميل يحرّكه وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعية ولا تعسّك بالطبيع معاً عنه ببحرك بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالبة لثاني الواحدة وهارفة عنه وهو محال ولا تسمى لان النفس ما يكون على خلاف الطبع وهناك لا طبع فلا تسمى فلك الحركة ارادية فالسماء حيوان متحرك بالارادة والجواب عن هذه الكتابات مستقيمة في كتب الكلامية والحكمة (١) اما العناصر فزعموا ان الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات منطوية بعضها على البعض الا الماء وزعموا أن

لا جوهر ولا عرض بل امر اعدسما وقدر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضي انعدام المشرط وبيان المصنف كون العرض شرطاً في الاعداد بان العرض لا يبقى والجوهر ممنوع الخلو عنه فيه عدم بانه داه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكراميين لا يقولون بذلك كالمعتزلة وأما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج محتاجاً الى المحتاج فيحتاج فيحتاج فيه اليه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض لا يعنيه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب المصنف بتجوز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج أحدهما الى الآخر والى ما يتعلق بالآخر ليس به قول فان ذلك يكون مصاحبة عامة وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك وابراد المثل بالمضاهية في الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته ومعلوم ان اضافة واحدة محتاجة كل واحد منهما الى آخر فليس فيه عدم الاحتياج مطلقات من غير لزوم الدور وأما قوله في الانتقال بالجواب الى الجواب عن الثلاثة الاولى ما تقدم في مسألة الحدوث فذلك الثلاثة التي أوردها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يحوز عدمه الى مادة قبل عدمه وقدر الكلام فيها

(١) أقول انما بنى الفلاسفة ثبوت الجهات ومحدودها على القول بتناهي الابعاد وقالوا لما كانت الابعاد متناهية فلاشارة الحسية لا يمكن أن تذهب الى غير انهاء ولا المتحرك القاصد جهة ولو جوب كون المشار اليه بالحس موجوداً تكون الجهة وجوده وكل موجود قابل للاشارة فاما ان يكون جسماً أو جسمانياً ولا يجوز أن يكون الجهة جسماً لان كل جسم قابل للتجزئة ولا شيء من الجهة يقابل لها ما ذكره فاذا الجهة جسمانية غير قابلة للتقسمة وكل جهة تشتمل على ماخذين ضروريين والجسم الذي تذهب اليه الجهة لا يجوز أن يركب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات وجوب كون الجهات متقدمة على أجزائها على ما إذا المحدد يكون بسيطاً في نفسه متشابهاً في شكله ولا يشابه في الشكل غير الحركة فاذا هو كره ولا يمكن ان يحددها هو خارج عنه لاحتياجه في التعاقب عما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة عليها فاذا المحدد ما هو داخل فيه ولا يتميز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة الا بالتركز أو بالمحيط فاذا يتحد به جهتان هما ما أخذت امة داد واحد لا غير وهما العلو والسفل وما عداهما لا يكون متميزاً بالطبع بل ان كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطة المحدد يمكن أن يبين مما قلنا وان كان يبينها بامتناع الخرق عليه أيضاً يمكن كذا كره

أمر وبيان هذا القرآن وسائر الكتب انما وصفت اليهم بواسطة الملك فنقول قبل الدليل يلزم ان يكون ذلك الملك غير معصوم بل يكون آتياً بالفعل القبيح الانا يشهد الانبياء علمنا كون ذلك الملك معصوماً وعلى هذا تتوقف صحة نبوة الانبياء على عصمة الملك وتتوقف عصمة الملك على صحة نبوتهم وذلك دور وهو باطل والعاشر ليس ان الانبياء اتفقوا على اثبات روح موصوف بالعلم في غاية القوة والشدة وهو ليس فلم لا يجوز ان يكون الذي اعانه على تلك الاعمال هو ابلليس ولا يقال ان محمداً صلى الله عليه وسلم لم دينه لعن ابلليس فكيف يعينه ابلليس لاننا نقول ان المكار الخبيث قد يرضى بشتم نفسه لمتوصل به الى ترويح خبيثه هذه احتمالات عشرة في بيان انه لم يثبت بالدليل ان قاعبل المعجزات هو الله تعالى المقام الثاني ان سألنا ان فاعاها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى فاعاها لاجل

المركبة من مادة فالجرم الملاصق له لا يجب أن يكون في غاية العنونة واللاطافة وهو النار والذي
يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الأرض والذي يلاصق النار وهو
الهواء يكون في اللطافة والذي يلاصق الأرض يتلوه في الكثافة فهو ذا هو الوصف المحكم في
ترتيب العناصر الآن هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الهواء وهو على خلاف قولهم
وأن يكون النار في غاية الرطوبة لأن الرطوبة عندهم مفسرة بـ هولة القبول للاشكال لا بهولة
الانصاف بالتحيز والالتماس الهواء طما (١) ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد لأن
النار عند انطفائها تنقلب دواء والهواء إذا برد صار ماء ولذلك تجمع قطرات الماء في طرف الكوز
المبرد بالجد والماء ينقلب أرضا كما يفعله أصحاب الأكسبر (٢) وأما المركبات فزعموا أن هذه العناصر
إذا اختلطت اندكست سورة كل واحد منها بـ سورة كيفية الآخرة يحصل كيفية متوسطة
هي المزاج والمتكاملون قالوا الملة مقاومة للملء لول فإذا كان الكمال مرة كل واحد منها
سورة الآخر فإن حصل الانكسار ان دفة واحدة لم يحصل الكسرين في ذلك الزمان فيكون
كل واحد من تلك الكيفيتين في ذلك لأن منكمسرا وغيره منكمسرا هذا خلف وإن لم يوجد داء ما
فهو محال لأن الملء لول هو غالب لا يقال الكسبر هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكمسار
والمنكمسرة والكيفية وهي قابلة للاشد والاضعف لا يتحول الصورة انما تنكمس برؤا الكيفية
الفائضة فيه ودان هذه انما هي القول في الجواهر الجسمية (٣) في الجواهر الروحانية في التي

وأما بيان وجوب الحركة في المحدثين لا يتأتى إلا بعد تبين أحدهما أن الجسم لا يخضع لوعن ميل
وثانيه ما أن الجسم البسيط يتمتع أن يكون فيه ميلان نحو في الجهة ويمتنع أن يتحرك المحرك في الحركة
غير المنديرة فإذا فهم ميل تدبير ولا عائق له إلا أن العائق عن الحركة يجب أن يكون ذا ميل
في جهة مخالفة للجهة ميل المتحرك وإيس هناك جهة أخرى وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة فإذا
المحدث متحرك على الاستدارة فهذه قدما لا بد منها في بيان ما قصد بيانها وعلى ما قصدناه

(١) أقول المستحالة لا يزعمون أن حرارة النار مقتضاة حركه الفلك بل انما قالوا انها مقتضاة
صورته وهي ذاتية وما يفيد الفلك يكون غريبا وانما قيل ذلك عن قول الكسبري وأما مثله
فقد ذكر ابن سينا ذلك نقلا عنه وقال انه كان شديدا التذبذب وكذلك أقول في تامل برودة الأرض
وكشافها به داء من الفلك وأما قوله هذا الكلام يقتضي أن تكون الأرض أبرد من الماء وهو على
خلاف قولهم أيضا فيه نظر فانهم لم يولوا البرد بالماء عن الماء ولم يتولوا بأن الأرض أبرد من
الماء انما قالوا الماء أبرد عن الأرض وحيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكوا بأن الأرض أبرد
في نفسه بها الكون بأكثف وثلة الاحساس بها الدم فهو ذهاب في المسام الكثافتها أيضا وأما الرطوبة
فإن كانت مفسرة بهولة قبول الاشكال كان النقص بالنار وارتفاعهم وإن كانت سهولة القول
محمولة عليهم فلا لأن المحمول ربما يكون أعم والمحق أن النار عطف وإيس بإيس بام في المتنازل لما في
الموجود في الماء

(٢) أقول عبارة ابن سينا هكذا وقد جعل الأجساد الصلبة الجريفة مياها مائلة يورف ذلك
أصحاب الميل كما قد يجهل مياها جارية انحراب هاربة صلبة والظاهر فيه أن أصحاب الأكسبر
يحملون الأجسام الصلبة مياها وأما كونه منفعلة الطبيعة وإن كثير من مياههم ينفذ
هجارة صلبة

(٣) أقول المتكاملين لا يقولون بوجوب مقارنة الملء لول الملة لا تقوم قابلية من فأن الاشاعة

انفسه سابق ونقر بروده
اللاس مذهبين أحدهما
أن أعمال الله تعالى
وأحكامه غير مبالغة
من الأغراض والدواعي
والثاني أن أعماله موفقة
على الدواعي أما الأول فهو
قول أهل السنة في هذا
التقدير بمنع أن يقال انه
تعالى يفعل شيئا لأجل شيء
فكيف يقال مع هذا
المذهب انه يفعل المعجزات
لأجل النصديقي وأما
الثاني وهو قوله من يقول
انه لا يفعل في أعمال الله تعالى
من الدواعي فيلحق هذا
القول كيف عرفت فانه
لاداعي لله تعالى إلى خلق
هذه المعجزات إلا نصديقي
هذا الذي وبيانه من
وجه أحدها أن العالم
محدث فهذه الامور احدثه
قد كانت في أول خلقها
غير معقدة فله تعالى
فعل هذه المعجزات انصبر
الشيء عارضا في أمه
بعد تكرار عادة متطاولة
لأن فلك البروج يتم
دورته في كل سنة ولأن
ألف سنة مرة واحدة
وعلى هذا تكون عادته انه

لا تكون متميزة ولا حالة في المتخير وقد عرفت أن الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت اقسامها فندول
 اما الهيولى وقد سبق الكلام فيها واما الارواح البشرية فسماني القول فيها ان شاء الله تعالى واما
 النفوس السماوية والعقول فهي الملائكة وقد نسكا مناعلي أدلتهم في اثباتها (١) (القول في الملائكة
 والجن والشياطين) قال المتكلمون انها اجسام لطيفة قادرة على التشكيل بأشكال مختلفة والفلاسفة
 وأوائل المعتزلة انكروها قالوا لانها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا يكون لها قوة على شيء
 من الافعال وان بنفسه دترا كما يبادى بسبب وان كانت كسيفة وجب ان نشاهد لها والالجازان
 يكون بحضر تنجبال ولا تراها والجواب لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة
 القوام سلمنا انها كثيفة لا يمكن بينا أن ابصار الكيف عند الحضور غير واجب واما الفلاسفة
 فقد زعموا أنها لا متميزة ولا فائقة بالمختيار ثم اختلفوا فالاكثر ون قالوا انها ماهيات مختلفة بالانواع
 للارواح البشرية ومنهم من يقول الارواح البشرية التي كانت أبدانها ان كانت شريفة كانت شديدة
 الانجذاب الى ما يشاء كلها من النفوس البشرية فتتعلق بمر بامن التعلق بأبدانها وتعاونها على أفعال
 الشرف ذلك هو الشيطان وان كانت خسرة كان الامر بالعكس (٢) (خاتمة في أحكام الموجودات) في
 والنظر من وجهين النظر الاول في الوحدة والكثرة (مسئلة) كل موجودين فلا بد وان يكون
 متباينين بنفسه ثم المتكلمون انكروا كون التعيين أمرا ثانيا واحتجوا بامور الاول أنه لو
 كان التعيين أمرا ثانيا لكان مساويا لاسائر التعيينات في الماهية المسماة بالتعيين ويمتاز كل واحد
 منها عن صاحبه بمخصوصية فيلزم أن يكون للتعين تعيين آخر الى غير النهاية الثاني وهو ان
 التعيين لو كان أمرا ثانيا لستمال انضمامه الى الماهية بعد وجود الماهية لكان الماهية لا توجد
 الابدان التعيين فان كان هذا التعيين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كالشيء الواحد مدعيها
 مرتين وهو محال الثالث وهو ان التعيين اذا كان أمرا مغايرا للماهية استحال أن يكون الوجود

يقولون لا هو اثر الله وان كان خصما واهم يلزمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى وأكثر
 القائلين بالعلية والمعلول لا يقولون بالمقارنة اقولهم ان ذلك يقتضي محالا وهو تحصيل الحاصل اما
 الحكماء فيقولون بذلك وهما يكون قولهم الحكماء هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة
 تنكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان
 محجور عنه الا يمكن ان يكون كائنا او مكسورا في حالة واحدة كما يمكن في الكيفيتين والحق أن
 الحكماء هو الكيفية والمنكسر هو محالها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا
 من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه محال

(١) أقول بان القائلين بالجواهر التي لا تكون متميزة ولا حالة فيهم الفلاسفة فيهم نظرا لان اما
 القاسم البلخي من المعتزلة وأتباعه ذكروا أن الروح الانساني جوهر ليس له صفة التميز وابراد
 الهيولى هي ما على انها من الجواهر الروحانية ليس عرضي عند القائلين بها واما النفوس السماوية
 والعقول فلم يتركهم عليها في هذا الكتاب مما يدل على اثباتها انما أورد حكايات الجرمانية فيها
 فقط وذكرها عند قسمه الجوهر على رأي الفلاسفة بامائها فقط

(٢) أقول نقول عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون
 باختلاف أفعالهم أما الذين لا ينفصلون الانكسار بهم الملائكة وأما الذين لا ينفصلون الانكسار بهم
 الشياطين وأما الذين يفعلون تارة فلا تارة ذلك فهم الجن ولذلك عد ابلين تارة من الملائكة
 وتارة من الجن وما نقله المصنف ظاهر

يصل الى النقطة المعينة
 في كل ستة وثلاثين ألف
 ستة مرة واحدة فهذا وان
 كان لا يحصل الا في هذه
 المدة الطويلة الا انه عادة
 والثالث اعلم له تعالى خالق
 هذا المعجز معجزة انبي آخر
 في طريف من اطراف
 العالم أو كرامة لولي أو معجزة
 الملك من الملائكة في
 السموات أو معجزة أو
 كرامة لواحد من الخلق
 الساكنين في الهواء أو في
 البحار وكل ذلك محتمل
 الرابع اعلم له تعالى أظهر
 هذه المعجزة على هذا
 المدعى مع كونه كاذبا حتى
 تشبه الشبهة وتقوى
 البلية ثم ان المكلف ان
 اخترعته مع قوة الشبهة
 فانه يستحق الثواب العظيم
 وهذا هو الذي ذكرناه في
 حسن انزال المانتشاهات
 فثبت ان على كل هذه
 التقديرات لا تدل المعجزة
 على صدق المدعى ثم اننا نختم
 هذا الفصل بسؤال آخر نقول
 الفعل اما ان يتوقف على
 الداعي أولا لا يتوقف فان
 كان الاول فيجوز ان يتوقف
 صدور الفعل من العبد

القائم بأحد جسمي والوجود القائم بآخر لا خروا - فلهذا قيام الماهية الواحدة بمعين بل يكون وجود
أحد جسمي غير وجود الآخر فيكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام في ما كان في
الاول ولا شيء من الواحد ليس بواحد بل أمر غير متناهية واحتج القائلون بكون التعيين أمرا ثوبيا
زائدا بان هذا الانسان يشارك الانسان الآخر في كونه انسانا وبخالفه في هو بيه فهو بيه - فغايرة
للانسانية وتلك الماهية صفة نبوتية لان هذا الانسان موجود والمفهوم من هذا جزء الماهية وم من هذا
الانسان و جزء الموجود - وقد قال المفهوم من هذا هو - و(١) مستلزمه الغير ان اما ان يكونا اثنين أو
مختلفين والمختلفان اما أن يكونا ضددين وجها الوصفان الوجوديان للذات بمنع اجتماعهما بالذات مع
كالسواد والابيض واما أن لا يكونا كذلك كالأود والحركة واختلاف المنكحون في الغبيرين
فانه منزلة قالوا الشبان وأصحابنا قالوا هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر اما كان أو بزمان
أو وجود وعدم والخلاف اغلظ محض أمالنا لان فخرهما بانهما اللذان يشتركان في الصفات
لذاتية أو انهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو بسبب هذه العبارات متخلفة
لان الاشياء تترك مرادف للتمائل والقيام مقام الآخر فظنة مستعارة حقيقتهما التماثل فيكون
ذلك تعريفا للشيء بنفسه والحق ان هذه الماهيات متصورة تصور أوليا لان كل واحد منهما لم
بالضرور وان السواد يماثل السواد وبخلاف البياض وتصورا تماثله والمخالفة جزء ماهية هذا
التصديق و جزء البديهي أولى أن يكون بديهي (٢) مستلزمه الجمع بين الاثنين وهذا
وعند الفلاسفة خلافا للمنزلة لان بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات والافوازم والاملا
كانا اثنين ولا بالعرض لان نسبة جميع الوارض الى كل واحد منهما ما على السوية فلا يكون
كونه عارضا لأحد جسمي أولى من كونه عارضا للآخر فيكون عارضا لكل واحد منهما وحينئذ لا يفتي
لامتياز بينهما البتة فيكون الاثنان واحد وهو محال احتج الخصم بان حكم الشيء حكم مثله فادا

(١) أقول المجبة الاولى أوردها لكلمين انما يتوجه على تقدير ثبوت معين كل يشترك فيه
التعيينات ولو كان كذلك لكان ماهية اتعين مشتركة ما فلم يكن تعينا والمراد ههنا من التعيين
ماهية المغايرة بين الماهيتين وهولا يكون مشتركة ما وانما يقال على انراد التعيينات لتعيين أو مابه
المغايرة قولنا عرضا وشارك كل واحد منهما ما منها غير الآخر بنفسه يتعين آخر فلا يلزم من ذلك أن يكون
للتعيين تعين والجهة الثانية القائمة بالقائم بان التعيين لو كان ثبوتمالا تحال انضمامه الى الماهية لا بعد
وجود الماهية فليس يوارد لان التعيين هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامها اليها ولا يلزم من ذلك
دور ولا ثبوت التعيين مرتين والجهة الثالثة اقالمة بان وجود الماهية غير وجود التعيين فهما الاثنان
بل أمر غير متناهية ليس بهج لان الماهية توصف بالوجود بسبب انضمامها بالتعيين وكما ان الماهية
المعينة موجودة واحدة

(٢) أقول الشبان اما ان يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه أولا يمكن والاول
ينقسم الى اثنين والمختلفين فاذا جعل الغير اثنين فقط هل الاناسام الثلاثة وان - فلا يمكن
المعارضة فخرج منها قسم واحد وهو الشبان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر ولا يعكس
والقسم الاول على رأي من يقول ان صفات الله لا هي ولا غير يصح عاروج الموصوف والصفة
عن كونها غير من على النفس - غير الثاني وهل هما شيان أم لانيه خلاف وقد جاز اطلاق الشبان
عليهما بالحدس وأبى عن ذلك أصحابه

على داعية خلقها الله تعالى
فيه وعلى هذا التقدير
فيكون فعل الله تعالى
موجبا لفعل العبد
وفاء لطلب فاعل
المسبب فانه الالهي بالعبادة مخلوقة
لله تعالى ومراد فعله وعلى
هذا التقدير يكون خالق
كل القبايح هو الله تعالى
فكيف يمنع منه خلق
المعصية على يد الكاذب
وان كان الثاني وهو ان
الفعل لا يتوقف على
الداعي فحينئذ يصح من
الله تعالى ان يخلق هذه
المعصية لا لغرض أصلا
وحينئذ تخرج المعصية عن
كونها دليلا على الصدق
المقام الثالث ان سلما ان
الله تعالى فاعلها لا جعل
تصديق المدعي فلم قلتم بان
كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق وهذا انما
ينم اذا ثبت ان الكذب
على الله تعالى محال فاذا
ثبت المدعي والصدق في
الله تعالى فكيف
نعرفون امتناع الكذب
عليه تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا واعلم
ان الجواب عن المقام

كانت الذات قابلة للآخر جوابه ان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا (١) **مسئلة**
 زعم بعضهم ان الغير ين متغايران بمعنى وكذا المثلان والاضداد والمختلفان اجتماعان المفهوم من
 كون السواد والبياض سوادا وبياضا متغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين
 وكذلك بان المتغاير والاختلاف والتضاد حاصل في غير السواد والبياض وظاهرا انه ليس أمرا
 سلبيا فهو أمر ثبوتي فثبت ان المتغايرين متغايران بمعنى وكذا المثلان متقابلان بمعنى ثم قالوا وذلك
 المعنى لا بدوان يغاير غيره فغايرته لغيره معنى قائمه وهو انه لا بدوان يكون اما مثلا لغيره أو متغايرا
 له ومتخالفا ومتخالفة مع غيره أو متخالفة له بمعنى قائمه ثم الكلام فيه كما في الاول وهو يوجب
 القول بمكان لانهاية لها فالترميز وذلك وكلامنا في هذا الباب قد تقدم (٢) **مسئلة** النظر الثاني في العلة
 والمعلول **مسئلة** كون الشيء مؤثرا في غيره متصورا بتصورا بديهيا لا بانه مبادي العقول نعم لم
 معنى قولنا قطع اللحم وكسرت القلم والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص فلما كان تصورا لتأثير
 الخاص بديهيا كان تصورا لشيء التأثير الذي هو جزء مما هيبة التأثير الخاص أولى أن يكون بديهيا
 (٣) **مسئلة** عدم الابدال ولا يعمل به لاننا جعلنا العلمية والمعلولية وصفين ثبوتين استحالة كون
 المعلوم علة ومعلولا لاستحالة قيام الموجد بالمعلوم وان لم يقل به كان التأثير عبارة عن حصول
 الاثر عن المؤثر وذلك يستدعي أصل الحصول وقالت الفلاسفة علة عدم العلم لانه لا يمكن
 دائر بين الوجود وعدمه وكما يستدعي رجحان الوجود على وجوده استدعي رجحان عدمه
 علة عدمية والجواب أن عدمه في محض فيستحيل وصفه بالرجحان (٤) **مسئلة** المعلول الواحد
 بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علمتان مستقلتان والامكان مع كل واحد منهما ما واجب الوقوع

(١) أقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته أن يدل على عدم العلم بالتغاير والحدكم بان
 لمثلين المجتمعين لا يتميزان بالاعراض منقوض بالتحريف بالخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع
 نقطة واحدة في الوضع فانها التحريف بالخطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها والحدكم بان
 الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا دعوى مجردة عن بيان ومشايخ المعتزلة جوزوا جمع المثلين
 وقالوا العلة في كون بعض الاعراض أشد من بعض هذا اجتماع الامثال من تلك الاعراض في محمل
 واحد والمثلين يقولون باسالة جميع المثلين رجما عدوها في المتضادين وحينئذ لا يكون نسبة المتخالفين
 الى المتضادين وغير المتضادين نسبة عام الى خاصين لان المثلين ايضا يدخلان في المتضادين وحينئذ
 ينبغي أن ينقسم الغيران الى المتضادين والمتخالفين والمتضادين الى المثلين والى غيرها

(٢) أقول هذا القول ينسب الى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة
 بعدمرة الى الملائمة له مثل معمر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية يعتد بها العقل
 في أمور معقولة وللعقل أن يجعل تلك الاعبارات أمورا معقولة ويعتد بها تلك الاعبارات
 مرة بعد أخرى ولذلك أن يقف العقل ولم يقطن القوم لذلك وهو بالمانى

(٣) أقول هذا المسمى هو الذي يسمى الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين حدها المصنف في الاعراض
 النفسية وانكر وجودها وكرانها ما كانا موجودين لزم التمسك في كل واحد منهما

(٤) أقول عدم المدق لا يعمل ولا يعمل به اما لعدم المقيد في العمل وبما يقال عدم علة الفقر
 وعدم الغداء للحيوان الصحيح علة الجوع ومن ذلك الباب قيام عدم العلة علة عدم المعلول وفي قوله
 وان لم يقل به يعني بكون العلمية والمعلولية وصفين ثبوتين كان التأثير عبارة عن حصول الاثر موضوع
 نظر لان التأثير حصول اثر غير مؤثر بشرط كونه ما وجوده في الخارج أو مطلقا والكلام في

الاول ما بينا في باب
 الصفات انه لا مؤثر الا
 قدرة الله تعالى وحينئذ
 تبطل الاحتمالات العشرة
 المذكورة والمعتزلة لما
 قالوا بان العدم وجد فقد
 بطل عليهم هذا الطريق
 وعن المقام الثاني والثالث
 انه قد يكون الشيء جائزا في
 نفسه مع ان العلم الضروري
 يكون خاصا لا بانه لا يقع
 الاثر ان حدوث شخص
 في هذه الحالة مع صفته
 الشبكية لا جازع انا
 يقطع انه لم يوجد واذ رأينا
 اننا انما نحن فينا عنه ثم رأينا
 ثانيا جواز ان الله تعالى
 أعدم الرجل الاول وأوجد
 ثانيا مثله في الصورة
 وان لم يمتنع هذا التجويز
 نقطع انه لم يوجد وهذا
 المسمى في ذلك ههنا
 ذكره من الاحتمالات
 قائم الا انه تعالى أودع في
 حقولنا علما ضروريا
 وههنا ما يقتضي اعتقدا ان
 هذه المعجزات خلقها الله
 تعالى فثبت دعوى هذا
 المسمى فاننا علم بالضرورة
 انه تعالى الماخلفه الابدال
 هي تصديقي دهوى ذلك

فيمتنع استناده الى الآخرة. فمن بكل واحد منهما من كل واحد منهما ما هو محال (١) **مسئلة** **﴿**
 المعلوم ان المتماثلين يجوز تعليلهما بعائتين مختلفتين. لا فلا كثيرا ما يقال ان السواد والابيض
 مع اختلافهما يشتركان في المحافاة والمضادة. اخبوا بان افتقار المعلول الى العلة الماعنة ان كان
 الماهية أو شئ من لوازمها. وجب في كل ما يابى ذلك المعلول أن يفتقر الى مثل تلك العلة. وان لم
 يكن شئ من لوازم تلك الماهية. كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة. والغنى عن شئ يخصص
 تعليله به. والجواب أن المعلول الماهية ممتنة الى مطلق العلة. وتعين العلة انما جاء من جانب
 العلة لا من جانب المعلول (٢) **مسئلة** **﴿** العلة الواحدة يجوز أن تصدر عنها أكثر من معلول واحد
 عندنا. لا لافلا لاسفة. والمنزلة لنا أن الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض
 اخبوا بان مفهوم كونه مصدر الاحد الماهية لو ان غير مفهوم كونه مصدر الاخرى فافهم وان
 المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفردا بل يكون مركبا وان كانا خارجين
 كما هو لو ان فيكون الكلام في كيفية مصدرهما عنه كالكلام في الاول فيفضى الى التماسيل
 وان كان أحدهما داخلا والاخر خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية
 ومله جزء كان مركبا وكان المعلول أيضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا والجواب ان مؤثرية
 الشئ في الشئ ليست صفة ذاتية على ما ينه. واذا كان كذلك بطل أن يقال انه جزء الماهية أو خارج
 عنها (٣) والذي يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها
 محاذية للنقطة الأخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهوم أن كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون
 الاف ليس (ب) مغاير لمفهوم ليس (ج) ولم يلزم من تغير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية
 فكذا ههنا (٤) **مسئلة** **﴿** العلة العقلية يجوز أن يتوقف ايجابها الاثرها على شرط منفصل خلافا

وجودها الخارجى وهو لم يرد في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير قوله وذلك يستدعى أصل
 الحصول يقال عليه يستدعى الحصول الخارجى لو كان التأثير ايجادا أما اذا كان أعم من اليجاد فلم
 يستدعه قوله المعلوم نفي محض فيسحق وصفه بل بجمان الجواب ان الممكن الذى لا يتبرمه وجود
 ولا عدم ليس بنفي محض وبتساوى نسبته في الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى مرجع
 عقلا وهو مرادهم من العلة

(١) أقول هذا صحيح اذا كان المراد من الاجتماع والاشتراك كونه كل واحد من العائتين تاما بالفعل
 أى مشتملا هذا على الال الاربعة ومثرائها

(٢) أقول الماهية ان المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه العال من حيث هي على لالى خصوصياتها

(٣) أقول الاشهر بقوله فالواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد اما لذات الواحدة فلم
 يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا له ماعدا الضارب والممتنة والاشارة فقولوا بذلك في الذات أيضا
 ومما صاحب الكتاب خالف الكل والحصول في الممكن وجودى ومعلوم للجمعية من باب التأثير
 وقبول الاعراض ليس بوجودى عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التأثير وهم لا يفتنون كون
 العلة الواحدة مع كونها ذهنية كونها منفصلة ليس هذا الدليل صحيح ودليها غير مبنى على
 كون المؤثرية بتبعية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في أثر لا يكون من جهة مؤثرية في
 غير ذلك لا اثر ثم الماهية اما داخلان أو غير داخلان الى آخره

(٤) أقول الاضافة والسب لا يفتقران الى شئ واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا تصدر عن شيان
 من حيث انها واحدة ولا ينعون مصدرين بقاها ما قبلان عنها لا يتوجه النقص بالاضافة

القائل الا ترى ان قوم
 مرمى لما أنكروا بتبوية
 فالتة لما لطل الجمل
 عليهم فكما هو بالتحافاة
 قرب الجمل منهم وصار
 بحيث يقع عليهم وكما
 هو بالاطاعة والايان
 تباعد الجمل عنهم فكل
 من انصف علم ان كل
 من رأى هذه الحالة علم
 بالضرورة ان ذلك يدل
 على التصديق فهذا هو
 الجواب المعتبر في هذا
 الباب وسقى ضمنت الى
 هذه الطريقة ما نرناه
 في الطريقة الثانية بلغ
 المجموع مبلغا كثيرا

في اثبات المطلوب

﴿ المسئلة الثالثة ﴾

في ان الانبياء افضل من
 الاولياء ويدل عليه النقل
 والعقل اما النقل فقوله
 عليه السلام في أبى بكر
 رضى الله عنه. والله ما
 طاعت الشمس ولا غربت
 بعد النبيين أوصل من أبى
 بكره. فاذ يدل على ان أبى
 بكر رضى الله عنه أوصل
 من كل من ليس بنبي وأنه
 دون كل من كان نبيا
 وهذا يقتضى ان تكون

لاصحابنا ان الجواهر يوجب قبـ ول الاعراض باسرها لكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء
ضده عن المحل (١) **المسئلة** العلة العقلية يجوز ان تكون مركبة عندنا خلافا لاصحابنا ان العلم
بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة وكذا كل واحد من
آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الآحاد يوجب العشرية واحتجوا عليه بان واحدا
للم يوجب فالمجموع لا يوجب ايضا لان الماهية باقية كما كانت والجواب النقض وبالله التوفيق (٢)
الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات والصفات والانفعال والاسماء
(القسم الاول في الذات)

قد عرفت ان العالم اما جواهر واما اعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع اما بانه
أوحدونه فهذه وجوه أربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو بطرية الخليل عليه السلام في
قوله لا أحب الآفان وتحريره ان العلم محدث وكل محدث فله محدث الاول تقدم وأما الثاني فالدليل
عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار
موجودا وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود لا معنى لما كان الا هذا واما ان الممكن لا بد له
من مؤثر فقد تقدم (٣) فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الاعلى قولنا ان كل محدث ممكن
(قوله) المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذهبكم
ان المعدوم ليس بشئ لا عين ولا ذات بل كان نفيها محضا واذا كان كذلك استحالة الحكم عليه
بالقبول والاقبول سلما لصحة الحكم عليه لكن لم يجوز ان يقال انها حين كانت معدومة كانت
واجبة العدم اعينها ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود اعينها تقريره ان الشئ بشرط كونه
مستويا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه الى الاول والالزام صحة كون الشئ مع كونه مستويا
بالعدم ازلي او ذلك محال فاذا لصحة وجوده بداية فقبل تلك الصحة كان ممتهنا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال كان ممتهنا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته والجواب أن قولنا الممكن قابل
لوجود العدم لانني به ان تلك الماهية متقررة حالة الوجود والعدم بل نعتي به أن الماهية لا يمتنع
في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها (قوله) لم لا يجوز ان تكون الماهية متمتعة

والسلب عليهم

(١) أقول نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة
لاحكام في محالها وهي عندهم عال تلك الاحكام واجبا بالابتداف على شرط والجوهرية عندهم
ليست من المعاني ولا يرد عليهم بها نقض بل المعاني عندهم محسوسة وذلك ان الصفات عندهم اما
صفات نفسية واما صفات معنوية أما النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت
كالخير للجوهر والمعنوية ما تكون معللة بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لا يكون
محله عالما ومخالفه صاحب الكتاب اياهم من غير تعرض لموضع الخلاف

(٢) أقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون بعلة العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله يخلق
العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثلا لالعلة ليس عندهم
علة وأما مجموع الآحاد فهو نفس العشرة والعلل عندهم المعاني المذكورة وليس شيء منها بمركب فاذا
هذا الخلاف يرجع الى الالفاظ

(٣) أقول المتأخرون من المتكلمين يقولون الحكم بان كل محدث فلا بد له من محدث بديهي غير
محتاج الى الاستدلال بانه كان على احتياجه الى المحدث

الانبياء افضل وأرجح حالا
من غيرهم وأما العقل فهو
ان الولي هو الكامل في
ذاته فقط والنبى هو الذى
يكون كاملا ولا
ومعلوم ان الثانى أفضل
من الاول فان ادعى بعض
الجهلة الى كملت طائفة
من الناقصين فلم ينظر في
ان أصحابه أكثر عددا
وفضيلة أم أصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم فان
راى قومه بالنسبة الى
قوم محمد صلى الله عليه وسلم
في العدد والفضيلة
كالقطرة بالنسبة الى البحر
علم حينئذ انه عدم بالنسبة
اليه

المسئلة الرابعة
المختار عنه - دى ان الملك
أفضل من البشر ويدل
عليه وجوه أحدها انه
تعالى لما أراد ان يقرر
عند الخلق عظامته استدلل
بكونه إلهيا للسموات
والارض وما بينهما ما فقال
في سورة عم رب السموات
والارض وما بينهما الرحمن
لا يملك كون منه خطايا ثم
انه لما أراد الزيادة في تقرير
هذا المعنى قال بعده يوم

لذا تم في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر فلما ذهب ان الامر كذلك امكن حصول الامتناع
يتوقف على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت لآخر والماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبق لها الا القبول (قوله) امكن المأخوذ بشرط كونه
مستوفيا بالعدم المحض وجوده اول قائلنا ان لم والالزام ان يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك
الوقت بلحظة بوجوب صيرورته ازايا وذلك محال بالمبدية (١) النظر الثاني الاستدلال بالامكان وتقريره
ان دعوى الدلالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون أكثر من واحد ثم يشاهد في الاجسام
كثرة المكثفة وكل يمكن فله اثر على مائر الطريق الثالث حدوث الاعراض مثل ما نشاهد من
انتساب النطفة علقية ثم مضغ ثم لحما ودما فلا بد من مؤثر وليس المؤثر هو الانسان ولا ابواه
ولا بد من شيء آخر لا يقال له لا يجوز ان يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة لانه قول
تلك القوة اما ان يكون لها دور واختيار في التكوين واما ان لا يكون ولا اول باطل ولا امكان
النطفة موصوفة بكمال الفاعلة والحقيرة وهو معلوم بالبدية والثاني ايضا باطل لان النطفة
اما ان تكون جسم مما يشابه الاجزاء في الحقيقة واما ان لا تكون كذلك فان كان الاول لزم ان يتفانى
النطفة كره لان القوة البسيطة اذا اثرت في المادة البسيطة لا بد وان تفعل فعلا تشابها وهو
الكرة وهذا هو الذي علمه نوبل الفلاسفة في كربة البساط وان كان الثاني كانت النطفة
مركبة من البساط وكل واحد من تلك البساط يكون القاشم هاتوة بسيطة وذلك يقتضي الكروية
فيلزم ان يتفانى النطفة كرات مضموم بعضها الى البعض ولما بطل ذلك علم ان المؤثر في خلق ابدان
الحيوانات والنبات مؤثر ككيم الطريق الرابع امكان الاعراض وتقريره ان نقول الاجسام متساوية
في الجسمية فاقتصاص كل واحد منها بما له من الصفات يكون جائزا لان كل ما صرح على الشيء مع

(١) ان اول جوابه عن اعتراضه بان المعلوم في محض فكيف يكون قابلا لعدم والوجود ليس كما ينبغي
ان قوله والماهية لا يمنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمنع في العقل بطلانها معناه ان الماهية كان لها
وجود جائز الاستمرار حال البقاء استمرار الوجود في الازمنة المقدرة والحقيقة وايضا معنى بطلانها ان
الماهية صير نفيا محض وذلك غير معقول على الجواز اما عقل الماهية من غير ان يفرض معها وجود
او عدم ثم نقول ان تلك الماهية الموقولة يمكن ان يكون مع وجودها خارجي ويمكن ان لا يكون مع
وقوله لم لا يجوز ان يقال انها كانت واجبة العدم لعابها الجوابه عن ذلك بقوله ذهب ان الامر كذلك لكن
الامتناع متوقف على حضور وقت وكذلك الوجوب فالماهية من حيث هي هي لا يبق لها الا القبول
ليس من الانصاف فان السابق الى الفهم من كلامه انه لم الاعتراض ثم اجاب بوجه آخر وليس
مراده ان الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرهما معا واما القول بان محض
وجود المحدث له لذاته وقبلها كان ممنعا لذاته ثم انتاب بمكان لذاته فجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه
بانه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه ازايا ليس ايضا سبب لما مر في
مسألة الحدوث في نفسه من الاول والثاني الصحيح البديهة المحض وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه
لذاته ونوعه بين وقت الحدوث لخصه من خارج ايست غير الحدوث وقبل البداية له امتناع بالغير اى
بمنع اكونه قبل محض بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن ان يكون له بداية اخرى قبلها ولا يلزم من
ذلك صيرورته اربابا مع ان المحض التي له لذاته ازايا

يقوم الروح والملائكة
صفا لا يتكلمون الا من
اذن له الرحمن وقال صوابا
ولولا ان الملائكة اعظم
الخلق درجات ولا ما
مع هذا الترتيب الثاني
انه تعالى قال والمؤمنون
كل آمن بانه وملائكته
وكتبه ورسوله وهذا هو
الترتيب الصحيح لان الاله
هو الموجود الاشراف
ويتلوه في درجاته الملائكة ثم
ان الملك يأخذ من الكتاب
من الله تعالى ويوصله الى
الرسول وهذا يقتضي ان
يكون الترتيب هكذا
الاله والملك والكتاب
والرسول وهذا هو الترتيب
الذي ذكر في القرآن وهو
يدل على شرف الملك على
البشر الثالث ان الملائكة
جواهر قدسية عن
ظلمات الشهوات
وكدورات الغضب فطما
وطعامهم النجس وشربهم
النهاية بل والنفس
وانهم بذكر الله تعالى
وفرحتهم بعبودية الله تعالى
فكيف يمكن منابتهم
بالوصف بالثبوت
والغضب الرابع ان

الافلاك تجرى بحرى
الابدان للـ لا تملك
والذكوا كب تجرى بحرى
القلوب ونسبة البدن
الى البدن والقلب الى
القلب كنسبة الروح الى
الروح فى الاشراق
والصفاء

المسئلة الخامسة

فى اثبات وجوب عصمة
الانبياء عليهم السلام فى
وقت الرسالة وبدل عليه
وجوه أحدها ان كل من
كانت نعمه الله تعالى عليه
أكثر كان صدوره الذنب
منه أفتح وأخش ونعمه
الله تعالى على الانبياء
أكثر فوجب ان تكون
ذنوبهم أفتح وأخش من
ذنوب كل الامم - وانه
يسمى - فحقوا من الزجر
والنوب يجر فوق ما يستحقه
جميع عصاة الامم وهذا
باطل فذلك باطل الثانى
انه لو صدر الذنب منه لكان
فاسدا قاولو كان فاسدا
لو جوب ان لا تقبل شهادته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا واذالم تقبل
شهادته فى هذه الاشياء
الحقيرة فبان لا تقبل فى

على مثله والامكان محوج الى المؤثر على ما تقدم (١) **مسئلة** مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو
المطلوب وان كان جائزا لوجوده فمقتضى مؤثر آخر فاما ان يدور أو يتسلسل أو ينتهى الى واجب الوجود
وهو المطلوب أما بطلان الدور فلان الشىء اذا احتاج الى غيره كان المحتاج اليه متقدما فى الوجود على
المحتاج فلو افتقر كل واحد منهم الى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما فى الوجود على الآخر فيلزم أن
يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر على نفسه ومقتضى ذلك ان لا يكون له مقتضى متقدم على نفسه هذا
خاف وأما بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور انى لانهاية لها مقتضى على كل واحد منها وكل واحد
منها ممكن والمقتضى على الممكن ممكن فالحجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالحجموع له مؤثر والمؤثر اما بنفس
ذلك الحجموع أو امراد اخلافه أو امرأ خارج عنه والاول باطل لان المؤثر متقدم على الاثر فلو كان الحجموع
مؤثرا فى نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال والثانى باطل لان كل واحد من أحاد ذلك الحجموع
فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلة والآخر متقدم الشىء على نفسه واذالم يكن علة لنفسه ولا لعلة لم يكن علة
لذلك الحجموع فثبت أنه لا بد لذلك الحجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا
بل يكون واجبا فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها الى الواجب ومضى ثبت كونه واجبا لانه ثبت انه
أزلى قديم باق أبدى (٢) فان قيل لم لا يجوز ان يقال مدبر العالم ممكن الوجود لكن الوجود به أولى فلاجل

(١) أقول بعض هذا الكلام وهو الطريق الثانى خطا بى وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل
على احتياج كل ممكن أو حادث من أجزاء العالم الى مؤثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى مؤثر وذلك
لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثانى وقوله ان كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذى
شعور لزم أن يكون المختلف كرات مضمومة بعضها الى بعض ليس بشىء لان البسائط حال الامتزاج
لا يجب أن تقتضى ما يقتضى كل واحد منها حال الانفراد

(٢) أقول فى ابطال التسلسل موضع نظر وذلك انه أثبت للحجموع الامور الغير المتناهية مؤثرا
بسبب احتياج الحجموع الى أحاده وانما يجب من ذلك أن يكون للحجموع مؤثرات لانهاية لها هى
الآحاد واذالم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا للعلة يلزم أن لا يكون علة بانفراده للحجموع
ولا يلزم أن لا يكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علل الحجموع داخلة فيه ولا يلزم
من ذلك أن يكون علة للحجموع خارجة فلا يتم مطلوبه وفى قوله واذالم يكن علة لنفسه ولا لعلة لم يكن
علة لذلك الحجموع نظرا لانه اذا أراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا لان ان فرضه فالحجموع عام مؤلفا من
واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن علة لان نفسه ولا لعلة ومع ذلك
يكون كل واحد منها جزءا من علة الحجموع ولا يكون لذلك الحجموع علة خارجة منه وأما اثبات
امتناع ما لا نهاية له فى الوجود بدليل القطبى كما قالوه فى الكتب الحكيمة فلا يتم والدليل هو أن
يفتض من غير المتناهية جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقي على الحجموع قبل النقصان ويقال
لا بد من أن يكون احدى الجملةين أنقص من الاخرى بعدد متناه فليكون الجملةتان غير متناهيتين كما مر
بيانه وانما لا يتم بمثل ما قلنا فى الحوادث ويتم بمثل ما مر وهو أن يكون من مدبر العالم الى ما لا نهاية له
جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجودة والجملةتان متطابقتان فى الخارج من غير احتياج الى
توهم ومتساويتان فى الجانب الذى يلى العالم ومن الواجب أن يكون جملة العلل زائدة على جملة
المعلولات بوحدة من العلل فى الجانب الآخر الذى فرض غير متناه ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات
قبل انقطاع العلل المقتضى لمتناهية مع فرضها غير متناهية من ذلك خلف فاذن كون العلل غير
متناهية محال فانسبة محال

هذه الاولوية تستفي عن المؤثر سلما ان الوجوب بالنسبة اليه كعدمه امكن لمقات انه يفتقر الى السبب
بيانه ان علمه المجاهة الى المؤثر والحدوث لا الامكان فاذا كان ذلك المؤثر قد علم بالمتنج الى المؤثر
سلما انه لا بد من سبب فلم قلت ان الدور باطل (قوله) ولان العلم قبل المعلوم فيلزم ان يكون كل
واحد منهم ما قبل نفسه قلنا ندعي القبلية بالزمان او بالذات او بمعنى آخر فان غلبت به الاول فهو
باطل لانه لا معنى له لكون الشيء مؤثرا في الغير الا بدور الاثر عنه على ما تقدم فقبل حدوث الاثر عنه
يستحيل ان يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلم على المعلوم بالزمان وان غلبت به التقدم
بالذات فتقول تعني بالتقدم بالذات كونه مؤثرا فيه او تعني به امرا آخر فان غلبت به المؤثر كان قولك
لو كان كل واحد منهم مؤثرا في الآخر امكن كل واحد منهما متقدما على الآخر لما لا شيء على نفسه
وان غلبت به امرا آخر فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم اية يمكن من اقامة الدلالة على ان الشيء يستحيل
ان يكون متقدما على نفسه بذلك الماهية سلما ان الدور فلم قلت ان التسلسل باطل (قوله) ذلك المجموع
مفتقر الى كل واحد من تلك الاحاد فاننا لانعلم انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانه مجموع وكل
لان هذه الالفاظ مشحونة بالتعالي فلا يصح اطلاقها الا بهد ثبوت التعالي وهو اول المسئلة
سلما انه يصح وصفها بذلك امكننا قول ان دل ما ذكرته على فساد التسلسل فهو ما يبطل على محتمه
بيانه وهو ان هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون محدثا او قديما فان
كان محدثا لكان فيها كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بفساد التسلسل او
ينتهي الى تقدم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فتقول تأثير ذلك القديم في ذلك
الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولية توقف فان لم يتوقف على شرط لزم من تقدم المؤثر تقدم
هذا الحادث والامكان نسبة صدور الاثر عن المؤثر كنسبة لاصدوره عنه وان لم يفتقر صدوره عنه
الى مرجع منفصل فتقدر ترجع الممكن لاعتن سبب وذلك بفساد باب اثبات الصانع وان افقر لم يكن
المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجع مؤثرا تاما هذا خلاف واما ان يتوقف على شرط فذلك
الشرط ان كان قديما عاذا الاشكال وان كان محدثا فاما ان يكون مقارنا لتلك الحوادث او سابقا عليه
فان كان مقارنا فالكلام في حدوثه كالكلام في الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور
وان كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا
عليه فتقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعندئذ فانه
بصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثر به حكم حادث لا بد لها من مؤثر فان كان هو الحادث الذي عدم
الآن لزم تعليل الوجود بعدم وهو محال وان كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور وان كان حادثا
آخر لزم التسلسل فظهر انه لا بد من التزام التسلسل سلما صحة دلائلهم على وجود واجب الوجود امكنه
عارض بوجهين آخرين الاول ان لو فرضنا وجود واجب الوجود لكان وجوده اما ان يكون مساويا
لوجود الممكنات واما ان لا يكون والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوما
واحدا والاول ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا لما هيته او لا يكون فان كان الاول
كان ذلك الوجود مكملا له علمه فانه لان كانت تلك الماهية كان المعنوم علمه له وجود وهو محال
وان كان غيرهما كان واجب الوجود مفقودا في وجوده الى سبب منفصل هذا خلاف وان لم يكن ذلك
الوجود عارضا لما هيته وهو محال لانه على هذا التدبير يكون تمام حقيقة مساويا للوجود الذي هو
وصف عارض لما هيته تناوكل ما يصح على الشيء مع على مثله فيلزم ان يصح على ما هيته كل ما يصح على
وجوده فانه يكون وجوده مكملا وتعدنا وهو محال الثاني انه لو كان واجب الوجود امكن قديما

اثبات الادمان الدائمة الى
يوم القيامة كان أولى وهذا
باطل فذلك باطل الثالث
انه تعالى قال في حق محمد
صلى الله عليه وسلم
فاتبعوه اعدكم نيلهم
وقال تعالى قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوه
يحبكم الله فلو اتى بالماهية
لوجب عاينا بكم هذه
المنصوص متابعتي في قول
ذلك القرب وهذا باطل
فذلك باطل وأما جميع
الآيات الواردة في هذا
الباب فاما ان نحمل على
ترك الافضل او ان ثبت
كونه معصية لاحالة فذلك
انما وقع قبل النبوة

المسئلة السادسة

في أن نبينا أفضل من
سائر الانبياء عليهم السلام
وبدل علمه النقل والعقل
أما النقل فهو انه تعالى
وصف الانبياء بالاصاف
الحمدية ثم قال الحمد لله
الله عليه وسلم أولئك الذين
هدى الله فبهم اهتد
أمره بان يقتدى بهم
بأسرهم فيكون آتيا به
والا يكون نارا لا امر
ولارك الامر عاص وقد

والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض موجودا فيه الا وقد كان موجودا قبل تلك القبلية قبلية
 زمانية على ما تقدم بيانه في باب القديم والحديث فيه يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال
 لا يقال تقدم البارى تعالى على العالم زمان مقدرا لزمان محقق وتفسيره ان الله تعالى تقدم على العالم
 بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان اول لاننا نقول تقدم البارى تعالى على العالم اذا كان
 حاصل في نفس الامر محققا وذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطة الزمان استحالة كون الزمان مقدرا بل لا بد
 وأن يكون محققا والجواب قوله لا يجوز ان مدبر العالم جائز الوجود له كون الوجود به أولى قلنا قد تقدم
 (قوله) هب انه جائز الوجود على التساوى امكن انما يحتاج الى المؤثر لو كان محدثا قلنا بانه ان علة
 الحاجة هي الامكان فقط (قوله) ما الذي عنت بتقدم العلة على المعلول قلنا العقل مالم يفرض للمؤثر
 وجود استحالة أن يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر (قوله) لا يمكن
 وصفه بكونه كلا ومجوعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا مرادنا من الكل والمجوع تلك الاسباب والمسببات
 بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها (قوله) المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم والحديث
 قلنا قد بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر
 لا المرجح (قوله) واجب الوجود اما أن يكون وجوده عين ماهية أو غيرها قلنا بل عين ماهية وقد
 تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه (قوله) يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان قلنا اذا
 جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم
 لا بالزمان (١) **مسئلة** صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى لما لم يكن موجودا

(١) أقول قوله في معارضته دليل ابطال التسلسل باثبات صحة ان كانت المؤثرية في الحادث اللاحق
 موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان يقل عدم
 الحادث السابق شرط به يتم المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان تكون شروطا كالمزج
 بانه وقوله في الجواب عن ذلك انما بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح
 أحد الجائزين على الآخر لا المرجح فيه نظرقانه لم يمين الى الآن كون المؤثر مختارا وانما سيده فيما بعد
 بناء على حدوث العالم فان بنى حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور وأيضا ادعاء ان المختار يصح
 منه ترجيح أحد الجائزين لا المرجح غير مسلم فان المختار هو الذي يكون قوله تبعالا لارادته وداعية لان
 يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في التبرجج وقول القدماء ان الجامع مختار أحد الفرضين
 المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر ودفعان غاية كلامهم ان الترجيح في أمثال ذلك غير
 معلوم وذلك لا يدل على انه غير موجود فان التخير هو الذي لا يترجح أحد ودواعيه على الباقي والتخير
 موجود قطعاً في كثير من المختار من ان البديهية حاكمة بان الترجيح من غير مرجح محال وأما
 المعارضة الاولى لا ثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود ان كان مساويا بالوجود للممكنات
 لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشئ فان من فهم الفرق بين المعاني المتواطئة والمعاني
 المشككات عرف ان الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوى وان كان المفهوم من الوجود
 شيئا واحدا وحينئذ لا يلزم منه ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان يذهب الى ان
 الوجود ليس بمشترك وقوله ان كانت على الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للوجود فباطل
 لان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر المواضع
 وأبطله ههنا وأما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم البارى على العالم كتقدم
 بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فقد سبق ما يرد عليه والحق ان البارى تعالى ليس بزمان والزمان

بما انه ليس كذلك واذا
 أتى بجميع ما أتوا به من
 الخصال الحميدة فقد اجتمع
 فيه ما كان متفرقا فيهم
 فيكون أفضل منهم وأما
 العقل فهو ان دعوة
 بالتوحيد والعبادة وصلت
 الى أكثر بلاد العالم بخلاف
 سائر الانبياء عليهم السلام
 أما موسى عليه الصلاة
 والسلام فكانت دعوة
 مقصورة على بني اسرائيل
 وهم بالنسبة الى أمة محمد
 صلى الله عليه وسلم
 كاقطرة بالنسبة الى
 البحر وأما عيسى عليه
 الصلاة والسلام فالدعوة
 الحق التي جاء بها ما بقيت
 البتة وهذا الذي يقوله
 هؤلاء النصارى فهو
 الجهل المحض والكفر
 الصريح والكذب الصريح
 فظهر ان انتفاع أهل
 الدنيا بدعوة محمد صلى الله
 عليه وسلم أكمل من
 انتفاع سائر الامم بدعوة
 سائر الانبياء عليهم السلام
 فوجب أن يكون محمد
 صلى الله عليه وسلم أفضل
 من سائر الانبياء عليهم
 السلام

اكان معدوما والمعدوم في محض لا خصوصية فيه ولا امتياز فلا يصلح للالهمية فان قيل لان سلم انه
لا واسطة بيانه تقدم في مسألة الحال سلمنا لكن لم قلت انه لا يجوز ان يكون معدوما قوله لان المعدوم
لا امتياز فيه فلما لا سلم فان عدم السوداء عن المحل يصح حلول البياض فيه وعدم الحركة لا يصح
وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم المزوم وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المجردة
على الصديق وسائر العدميات ليس كذلك سلمنا ما ذكرتموه امكنه معارض بما انه لو كان وجودا
اكان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلا لا يمكن مطلقا فيكون ممكنا
مطلقا وان خالفه كانت حقيقة مركبة وكل مركب مفتقر الى اجزائه وغيره وكل مركب فهو مفتقر الى
غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا خلف والجواب بينا ان في الواسطة معلوم الضرورة
وبالبرهان على ما تقدم (قوله) العدميات مقبزة فلما لو كفي ذلك في أن يكون خالفا للجوز أن يكون
الانسان معدوما وان كانت الصفات القائمة به موجودة وذلك عين السفسطة أما المعارضة بخوابها
لان لم كون الشيء وصفا مشتركا فيه بين الموجودات (١) القسم الثاني في الصفات وهي اما سلبية
او مثبتية (القول في السلب) **مسألة** ماهية الله تعالى مخالفة لساائر الماهيات لانهما اخلافا
لابي هاشم فانه قال ذاته مساوية لساائر الذات في الذاتية واما مخالفتها بالجملة فوجب احوال اربعة
هي الحية والعالمية والموجدية والقادرية خلافا لابي علي بن سينا فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود
والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم انه انما تنازع في امكانيات بقيد ساي وهو ان
وجوده غير عارض لشي من الماهيات وسائر الوجودات عارضة لاما ان مخالفتها لغيره لو كانت بصفة
لخصات المساواة بالذات ولو كان كذلك اكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيره هان لم يكن الامر
كن الجائز غنيا عن السبب وهو محال او الامر فيلزم التسلسل (٢) **مسألة** ماهية الله تعالى غير

من معدناته والوهم يقتضي ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما مر في المكان والعقل كما يابى عن
اطلاق التقدم المكاني على الباري كذلك يابى عن اطلاق التقدم الزماني عليه بل ينبغي ان يقال ان للباري
تعالى تقدما خارجا عن التسمين وان كان الوهم خارجا عن توحده

(١) اقول كل ما ذكره في هذه المسئلة خطا اعدم فهمه الكلام الملاحدة في هذه المسئلة وهو وانهم
قالوا ببدأ الشكل تعالى واحدا وهو وجود لا يفتقر الى الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به والوجود الذي
يقابله العدم يصح عليه بديه جميع المتقابلات ومبدع الجميع ما سواه فهو واحد موجود من حيث
كونه مبدأ لا واحدا لكثير ومبدع العالم وجود والعدم المنصور بآزاء الوجود ولا يصح الحكم عليه
ايضا بالوجوب فان الوجوب والامكان والامتناع متقابلان ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل
وخالف ما يفعله العقل اذا هو ليس هو وجود ولا معدوم ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا بغير واجب
يؤمن بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع ولا مبدع وبالفاتي هذه التبرئة وفي تنزيهه
عن هذا التنزيه والمحمول ان العقل لا يصل اليه وهذا وان كان كلاما من جنس الطامات لا طائل
نحوه ايكه به يدعي ما ذهب اليه المصنف واعترض عليه

(٢) اقول اكثر المتبرئة ذهبوا الى ان جميع الذاتات مساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عند عدم
هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والصفة التي يقردها بها انهم بانباتهم الله تعالى دون غيره وهي صفة الالهي
واما ابو علي بن سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود فمقتضى ذلك ان يكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر
الماهيات مشاركة في الالهي فاما ان يكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات المعكيات ايكه يقول

المسئلة السابعة

الحق أن محمدا صلى الله عليه وسلم قبل نزول الوحي
ما كان على شرع أحد من
الانبياء عليهم السلام وذلك
لان الشرائع السابقة على
شرع عيسى عليه الصلاة
والسلام صارت منسوخة
بشرع عيسى عليه الصلاة
والسلام وأما نريده عيسى
عليه السلام فقد صارت
منقطعة بسبب ان الناقلين
عندهم انصارى وهم
كفار بسبب القول بالتثليث
فلا يكون نقلاهم جهة وأما
الذين بقوا على شريعة
عيسى عليه السلام مع
البراءة من التثليث فهم
قليلون فلا يكون نقلاهم جهة
واذا كان كذلك ثبت أن
محمدا صلى الله عليه وسلم لم
ما كان قبل النبوة على
شرع أحد

المسئلة الثامنة

القول بالمرآح حق آمن
مكة الى بيت المقدس
فقوله تعالى سبحانه الذي
أمرى بعبد له لا من
المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى وأما من المسجد
الاقصى الى ما فوق السموات

مركبة لانها لو تركبت لافترقت الى كل واحد من اجزائها وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم (١) (مسئلة)
انه تعالى ليس بمختلج خلافا للجسم مية لانها لو كان مختلجا لكان مثالا لسائر الاجسام فيلزم اما حدوثها
او قدمها وهذه الدلالة مبنية على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه واختصاص وجه آخر وهو
انه تعالى لو كان مختلجا لكان مساويا لسائر المختلجات في أصل التميز فان لم يخالفها من وجه آخر
لزم المماثلة مطلقة فيلزم اما حدوثها او قدمها واثن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته
ويمكن أن يقال لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لما هيته سائر الاجسام وان كانت مساوية لها في
الحصول في الخيزان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد والاولى أن يقال لو كان مختلجا
لكان اما أن يكون منقسمًا أو غير منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال والثاني باطل على
القول بنفي الجوهر المفرد وعلى القول بانثابته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الاشياء تعالى الله عنه
علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بان كل جسم مركب فالماهية الحاصلة لاجزاء
غير الحاصلة للجزاء الآخرون وكل واحد من تلك الاجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فيقتضي
الى تكثير الآلهة وهو محال وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل
احياء وعلماء وقادرون (٢) **مسئلة** انه تعالى لا يتحد بغيره لانه تعالى حال الاتحادان بقيام وجودين
فهما اثنان لا واحد وان صار معدومين فلم يتحد بل عدم ما وحدث ثالث وان عدم أحدهما وبقي الآخر
فلم يتحد لان المعدوم لا يتحد بالموجود (٣) **مسئلة** انه تعالى لا يحل في شيء احتيج أصحابنا

الوجود المقتول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو بما هيته اشياء لاله ولا غيره بل هو امر عقلي
محمول على الوجودات الخاص بالله وعلى سائر الموجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود أو بالزام
التسلسل في حجة فيمكن ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة يقتضي طربانها على الذات المتساوية
لانفسها فانه بين جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها وايضا اذا جاز تعلق المختار باحد متساويين من
غير مرجح فهل جاز تعلق الصفة ببعض الذات المتساوية من غير مرجح
(١) أقول الماهية المعروفة عن الوجود والعدم كيف يعقل امكانها فان الامكان نسبة بين الماهية
والوجود وايضا الماهية الموجودة ملتبسة من الماهية والوجود فهي أولى بالامكان لاسيما الوجود
حاصل عنهما فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع وهذا يلزم مذهبه
(٢) أقول لو كان مختلجا لم يكن منفصلا عن الاكوان فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مماثلا لغيره
من الاجسام أو مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بمحجج
مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقة انما التماثل
المطلق يقتضي ان تكون المخالفة بعارض وحينئذ لا يلزم التركيب وأما قوله لو كان منقسما لكان
مركبا ليس بمحجج لان المنقسم بالعدم يكون مركبا وأما القابل للانقسام فلا يلزم تركبه الا اذا صح
الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال الاخير مبني على ان
الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما لم يذهب اليه أحد بخلاف عكسه
(٣) أقول قال بالاتحاد من القدماء فريقون وسواء قالوا اذا عقل العقل افعال واحد وأيضا قالت النصارى به حين
قالوا اتحدت الاقنيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت اسات المسبح باللاهوت وأيضا قال
بعض المتصوفة من المسلمين به حيث قالوا اذا وصل العارف نهاية مسانهة انتهى تعينه وصار الوجود هو
الله ويقولون لتلك المرتبة الفناء في التوحيد وهذه الأقوال ان كانت عبارة عن غير المفهوم من

فأقوله تعالى انتر كين طبقا
عن طبق والحديث المشهور
أما استبعاد صعود شخص
من البشر الى ما فوق
السموات فهو بعينه
لوجوه شتى الاول انه كما
يعد في المادة صعود الجسم
الثقل الى الهواء العالي
فكذلك يبعد نزول الجسم
الهوائي الى الارض فلو صح
استبعاد صعود محمد صلى
الله عليه وسلم لصح استبعاد
نزول جبريل عليه السلام
وذلك يوجب انكار النبوة
والثاني انه لما لم يعد
انتقال ابليس في اللحظة
الواحدة من المشرق الى
المغرب بالاضد فكيف
يستبعد ذلك من محمد
صلى الله عليه وسلم والثالث
انه قد صح في الهندسة ان
الفرس في حال ركضه
الشديد في الوقت الذي
يرفع يده الى أن يضرعها
يتحرك الفلك الاعظم
ثلاثة آلاف فرسخ فثبت
ان الحركة السريعة الى
هذا الحد ممكنة والله تعالى
قادر على جميع الامكنات
فكانت الشبهة زائلة
المسئلة التاسعة

بأنه لو حل في شيء ما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل والاول باطل لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكنه هذا خلاف الثاني ان غيراته اما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير اما حدوثه أو قدم الجسم والعرض وهما محالان والثاني أيضا باطل لانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف لانه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل (قوله) لو وجب ذلك لكان مقتضى ذلك المحل فلما لا نسلم ولم لا يجوز أن يقال انه لذاته يوجب انفسه صفة هي الحادثة في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه اليها الا يرى انه يجب انفسه بكونه عالما قادرا وان لم يلزم احتياجه الى شيء فكذلك هنا (قوله) بان غيره اما الجسم أو العرض فلما لا نسلم فانكم ما اقمتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى أو جب لذاته عفو لا ونفسا ثم انه لذاته اقتضى صيرورته ذاته مقتضى المحل في ذلك المحل سلطنا المحل لكن لم لا يجوز أن يقال انه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته تقتضي المحل في المحل لكن بشرط حدوث المحل وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل وهذا كما نقوله ان كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب ان يكون بشرط وجود العالم فلا يحرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلطنا ذلك فلم لا يجوز أن يحصل في المحل مع جواز أن لا يحصل (قوله) الغنى عن المحل لا يحصل فانا هذا مجرد الدعوى فابن الدليل والمعتد في ابطال الحلول ان الماعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبع الحصول محله فيه وهذا انما يهمل في حق من يصح عليه الحصول في الحيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محالا (١) **مسئلة** ان الله تعالى ليس في شيء من الجهات خد لا لالكرامية انا انه ليس بمميز ولا حال في التميز وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلا وذلك معلوم بالضرور وقولان مكانه تعالى ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعي تخصسا وذلك التخصيص لا بد ان يكون مختارا وكل ما كان فعلا فاعل مختار فهو محدث فكونه في المكان محدث هذا خاف وان خاف سائر الامكنة كان ذلك المكان موجودا لان الاختلاف في الشيء المحض محال وذلك الموجود ان لم يكن مشارا اليه لم يكن الموجود فيه مشارا اليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسميا فاذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان المارئي تعالى حالا في الجسم وهو محال وان كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا في الجسم فالبارئي تعالى لما كان حالاً فيه كان حالا

الاتحاد ولا ينبغي ان يقال عليهم الا بهد تحقيق معانيها وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليه ما فاه المصنف

(١) ذهب بعض النصارى الى حلول الله تعالى في المسيح وبعض المنصرفين الى حلوله في العارفين الوهابين والماعقول من الحلول عند الجمهور وقيام موجود على سبيل التسمية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته فان عني به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم غيراته اما الجسم أو العرض فمترد كذا كرام قولهم الغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل فصحيح على ما مرنا في الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله الماعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبع الحصول محله فيه يقتضى ان يكون حلول الصورة في المادة لا غير ماعقول وحلول الاعراض النفسية في النفوس غير ماعقول ولو كان الامر كذلك لكان ذلك في نفي جزيها ولما استعمل الله حكماء في اقامة الادلة على نفسه هابل اقتصر راعلى القول بان ذلك غير ماعقول والحق ان حلول الشيء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الابتواط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود غيره فاذا حلوله في غيره هذا الوجه محال

ان محمدا صلى الله عليه وسلم
مبعوث الى جميع الخلق
وقال بعض المفسرين ودانه
مبعوث الى العرب خاصة
والدليل على فساد هذا
القول ان هؤلاء صلوا
أنه رسول صادق الى
العرب فوجب أن يكون
كلما يقوله حقا ونبأ
بأنه وآثر انه كان يدعى أنه
رسول الله الى كل العالم
فلم يلو كذبناه في ذلك لزم
التناقض والله أعلم

المسئلة العاشرة

في الطريق الى معرفة
شرعه انه عليه السلام
بقي في الدنيا الى أن بلغ
أصحابه الى حد التواتر
الذي يكون قولهم مفيدا
لأنهم لم يسمروا به ثم نقلوا
الى جميع الخلق أصول
شريعته فصارت تلك
الأصول معلومة وأما
التفريق فانها معلومة
بالطرق المنظومة كإخبار
الأحاديث والاجتهادات والله
أعلم

الباب الثامن في
النفوس الناطقة وفيه

مسائل

المسئلة الاولى

في الحال في الجسم فكان حالاً في الجسم هذا خلاف (١) **تنبيه** الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للدلالة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل وحينئذ امان بفرض علمها الى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على قوله وما به لم تأويله الا الله واما ان يستقل بماؤيلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين وتلك التأويلات مستقصاة في المطولات (٢) **مسئلة** لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية لما لو صح اتصافه بها لكانت تلك الصفة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصفة ازالة لكن ذلك محال لان صفة اتصافه بها ازالة يتوقف على صفة وجودها ازالة وذلك محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال فان قيل هذا يشكل بما ان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده لذلك ازالة فكذلك هنا ثم نقول صفة اتصاف الذات بالصفة عن صفة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فانا نقول يصبح اتصاف الذات ازالة لهذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لهذا وهو لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة ثم نقول ما ذكرته ان دل على قولك ففهمنا ما يدل على قولنا من وجوه الاول وهو ان العالم محدث فالتة لم يكن فاعداً للعالم ازالة لان الفاعل ولا فعل محال ثم صار فاعلا والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثاني وهو ان الله تعالى لم يكن في الازل عالماً بالان العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عنه وجود العالم عالم بالوجود الثالث وهو انه تعالى لم يكن راياً لوجود العالم ولا سامعاً لوجود الاموات لان رؤيته موجوداً مع انه ليس بوجود خطأ وهو على الله تعالى محال ثم ان وجود العالم والاصوات صار راياً واسباباً والرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل بقوله انا ارسلنا نوحاً لان ذلك اخبار عن أمر مضى وذلك في الازل كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد ارسال نوح عليه السلام يخبر عن ذلك الخامس وهو ان الله تعالى لم يكن يلزم ان يداعمر بقوله واقموا الصلاة وآتوا الزكاة لان خطاب المعلوم على سبيل الالتزام سفيه وهو على الحكيم غير جائز ثم صار ملزماً

(١) أقول جميع المجسمة انفقوا على انه تعالى في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لانهاية لها والبعديته وبين العرض أيضاً غير متناه وقال أصحابه البعد متناه وكلهم نقوا عنه خمساً من الجهات واثبتوا له تحت الذي هو مكان غيره وباقي أصحاب ابن الهيثم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقفاوا بحجته وذهابه واستدلال المصنف بنفي التحيز على نفي الجهة اعادة للدعوى والاختصاص بكان هو فيه ان كان باختياره لا يقتضي أمراً زائداً تخصيصه به كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح والامكان ان لم يكن وجوداً كان كونه في المكان أزلاً غير متناه كمر على تقدير امكان تحيزه ومخالفة مكانه لساير الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجوداً فان العدميات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب اليه وان كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون الممتكن غير مشار اليه فانه من الجائز ان يصير عند التمكن مشاراً اليه كما يقال في الصورة والهيولى والاشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشاراً اليه بانه امان يكون جسماً أو عرضاً ليس يختص بهذا الموضوع بل هو وارد على أمكنة جميع الاجسام وههنا قسم آخر وهو ان يكون خلاء لولا الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي ان يقال فيه والمعمد منها ان الكائن في الجهة قابل للقسم والاشكال وغير منفك من الاكوان وكل ذلك محال في حقي واجب لوجود

(٢) أقول الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلاً ونقلاً وذلك كما ذكره

الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة ويدل عليه وجوه أحدها ان الانسان حال ما يكون شديد الاهتمام بهم من المهمات فانه قد يقول قلت كذا وفعلت كذا أو أمرت بكذا وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة فهو في هذه الاحوال عالم بذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة والمعلوم مغاير لغير المعلوم الثاني ان جميع أعضائه الظاهرة والباطنة آخذة في الذوبان والانهلال لان البنية مركبة من الاعضاء الآلية وهي مركبة من الاعضاء البسيطة وهي حارة رطبة والحرارة اذا أثرت في الجسم الرطب أصعدت عنه الانبجزة العظيمة فلهذا السبب يحتاج الحيوان الى الغذاء ليقوم بدل الاجزاء المخلة اذا ثبت هذا فنقول الاجزاء والاعضاء كلها في التبدل والنفس المخصوصة التي لكل أحد واحدة باقية من أول العمر الى

للمكافئين عند حدوثهم وحدوث الشرائط والجواب اما صحة العالم فغير وارادة لان العالم قبل حدوثه
كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع قوله صحة الاتصاف بالوصف غير صحة وجود
الصفة فلنا الاتزاع فيه لكن الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف به متوقفة على تحققه وتحققه
متوقف على وجوده واما المعارضات فانضابط فيها شيء واحد وهو ان المتغير اضافة الصفات الى الاشياء
لانفس الصفات وقد دللنا فيما تقدم على ان الاضافة لا وجود لها في الخارج (١) **مسئلة** **١** اتفق
الكل على استحالة الالام على الله تعالى واما اللذات العقابية فقد اثبتتها الفلاسفة والباطون ينكر ونما لنا
ان اللذة والالام من توابع اعتداد المزاج وتغاير ذلك لا به قبل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب
ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء الماهية وبالمقدار ان تلك
اللذة ان كانت قدسية وهي داعية الى فعل المأذبه ووجب ان يكون وجود الالام لذية قبل ان اوجده لان
الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محل
الحوادث فالتعلافة هذه الدلالة لا تبطل الالام واما اللذة فنحن لا نقول انه ياتذ بخلق شيء آخر كما
نذعي ان علمه اكمله المطلق يوجب اللذة والدلالة التي ذكرناها لا تدفع ما قلناه وتقريره ان كل من تصور
في نفسه كمالا فخرج ومن تصور في نفسه نقصا فانا لم اذا كان كماله سبحانه وتعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله
اجل العلوم لم لا يجوز ان يستلزم ذلك اعظم اللذات والجواب انه باطل باجماع الامة وكذلك الالام (٢)
مسئلة **٢** اتفق الكل على انه تعالى ليس موصوفا بالالوان والطعوم وروائح والمعمد لاجماع

(١) اتفق على الاتصاف اضافة والاضافات عنده غير موصوفة وغير الوجود لا يمكن حصوله في
الازل فلا يلزم من صحة اتصافه بها احد وهو ما في الازل ولا في غيره الازل بزعمه وايضا لو كانت صفة
الاتصاف موصوفة لا يمكن كونها اربية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة
ولا يلزم من ثبوت احدهما ازل ثبوت الاخرى صحيح وجوابه بان صحة الاتفاق يتوقف على صحة وجوده
ليس بشيء لان صحة حدوث المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده
مطلقا بل يتوقف على صحة وجوده مقدوره لذاته وان امتنع وجوده مقدوره امانتي او فوات شرط لم يضر
ذلك في صحة اقدوره ومنه وقوله صحة القائم غير وارادة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم
عليه بالصحة غير صحيح لان الحقائق كان في الازل بحيث يصح صدوره في الازل وليس المراد بصحة
العالم في الازل الا صحة صدوره في الازل واما المعارضات فجوابها ما ذكره والاضافات يمكن ان
تتغير وتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثره واعلم ان المعتمد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير
عليه مع لامتناع انفعاله في ذاته

(٢) اتفق اللذة والالام اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالة ما عليه تعالى وقوله ان كانت اللذة قدسية
وجب ان يوجد المأذبة قبل ان اوجده لان تقدم داعي اللذة لازم على داعي الايجاد انما يصح اذا كان
المأذبة من فعله وعلى تقديره يصح لو كان داعي الايجاد متقدما ما قبل الداعي اللذة او كان داعي الايجاد
ايضا قدسية لكنه غير كاف في الايجاد الابد وجوده المأذبة واذا كان داعي اللذة داعي الايجاد به فله يلزم
الانكاف المذكور وقوله هذه الدلالة لا تبطل الالام يتعين اذا ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلاف وقوله
الفلاسفة يقولون علمه بكماله وتقرير اللذة والالام اللذين وجههما العلم الكمال والقدسان في حق تعالى
ليس عقيدة لانه منزوع عن الانه مال واقبل باجماع الامة بغيره في عدم اطلاق اظلي اللذة والالام عليه
تعالى لان كل صفة لا يقرنها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى بها الا في المعين الذي ادعاه التعلافة
فلا جاع حاصل ونفي الالام عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالام ادراك منافع ولا منافي له تعالى

آخره والباقي غير ما هو غير
الباقي فالنفس غير هذه
الهيئة الثالث ان الانسان
اذا رأى لون شيء علم
بضرورة العقل ان طعمه
كذا وكذا واقاضى على
الشيئين لا بد وأن يحضره
المقضى عليهم ما فيه ناشئ
واحد وهو المدرك لجميع
المحسوسات المدركة
بالحواس الظاهرة وايضا
اذا تخيلنا صورة ثم رأيناها
حكمتان هذه الصورة
المرئية صورة ذلك المخيل
فلا بد من شيء واحد يكون
مدركا لهذه الصورة
المصورة وان تلك الصورة
المخيلة لان القاضي على
الشيء لا بد وأن يحضره
المقضى عليهم ما واما اذا
تخيلنا صورة مخصوصة
وأدركنا ما في مخصوصة
كاهادة والصمدانة فاما
تركيب بين هذه الصور
وبين هذه الماهيات فوجب
حصول شيء واحد يكون
مدركا لصور والمهات حتى
يقدر على تركيب بعضها
ابعض والالكان الحاك
بشيء على شيء غير مدرك
لها وهو محال وايضا اذا

والاصحاب قالوا اللون جنس وتحت أنواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقصان وأيضاً الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء عنها وإذا كان كذلك لم يكن الحكم بشيئ من البعض أولى من الثاني فوجب أن لا يثبت شيء عنها ولقائل أن يقول تدعى أنه ليس بعض أولى من البعض في نفس الامر أو في عقلا وذهنك والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز أن يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معيناً من غير أن تعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم منه الا عدم علمنا بذلك المعين فاما عدمه في نفسه فلا (١) القول في الصفات الثبوتية بمسئلة كما اتفق السكك على انه تعالى قادر خلاق المجهور والفلاسفة لما انه ثبت افتقار العالم الى مؤثر فذلك المؤثر اما ان يقال صدر الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر أو صدر مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تأثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد أبطلناه وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قدما عاد الا لزام فان كان محدثا كان الكلام في حدوده كالكلام في الاول ولزم التسلسل امامنا وهو محال أولا الى أول فيلزم منه حوادث لا أول لها وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا نفي بالقادر الا ذلك (٢) فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا لقوله يلزم من قدمه قدم العالم قلنا اما ان يكون صحيح الوجود في الازل أو لا يكون فان كان الاول لم يكن قدم العالم محالاً فنحن نلتزمه وان كان الثاني كان الصحة وجوده بذاته وإذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر والذي يؤيده وهو ان القادر عندك هو الذي يصح منه اليجاد والله تعالى كان قادرا في الازل ولم يلزم من ازلية قدرته صحة اليجاد اذ لا يلزم من القدرة الازلية حصول الصحة في الازل فلم لا يجوز ان لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الازل سلمنا انه لو لم يتوقف تأثيره في العالم على شرطه لزم من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تأثيره في وجود العالم كان موقوفا على شرط حادث وحديث ذلك الشرط على شرط آخر لا الى أول والكلام فيه يرجع الى مسئلة حوادث لا أول لها سلمنا انه لا بد من القادر لكن لم قلت انه واجب الوجود ولم لا يجوز ان يقال واجب الوجود اقتضى لذاته وجودا قديما ليس يتجسم ولا جسماني وذلك المعلول كان قادرا وهو الذي خلق العالم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على القادر لكنه معارض بنوعين من الكلام الاول أن بين ان حقيقة القادر على الوجه الذي قلتموه محال وبيان من وجوده الاول ان المصدر ان استجمع جميع ما لا بد في المصدرية سلبا أو ايجابا امتنع الترك فان احتمل قديم من القيود المعبرة امتنع الفعل الا اذا قيل ان الشيء الواحد يكون مصدرا للفعل تارة والترك أخرى من غير حال البتة في الحالين لكنه يمكن ترجيح الاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال وأيضاً فالمصدرية على هذا التقدير

(١) أقول التسلسل بالاجماع في العقليات يلزم عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه تعالى لا يجوز ان يكون محالا لا اعراض لا امتناع انفعال ذاته

(٢) أقول قدينا من قبل ان اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا أول لها ولهذا بناء على ما ههنا واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهو هذه الصحة هي القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معها ما أولا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما وبقولهم بما زامية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكوا بقدرة العالم والمتمم كهمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهم ما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قال ابو حنبل الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعوا الى معدوم والعلم به يديم

رأينا هذا الانسان علمنا انه انسان وانه ليس بفرس فالما كم على هذا الجزئي بذلك السككي ووجب أن يكون مدركا لهم اقنيت به هذه البراهين انه لا بد وأن يحصل في الانسان شيء واحد يكون هو المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع الادراكات وأيضاً ان الفعل الصادر عن الانسان فعل اختياري والفعل الاختياري عبارة عما اذا اعتقد في شيء كونه زائدا النفع فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل فيضم ذلك الميل الى أصل القدرة فيصير مجموع ذلك الميل مع تلك القدرة موجبا وإذا كان كذلك فهذا القاعل لا بد وأن يكون مدركا ذل لولم يكن مدركا لما كان هذا الفعل اختياري اقنيت انه حصل في الانسان شيء واحد هو المدرك لسلك المدركات بجميع أنواع الادراكات وهو القاعل لجميع أنواع الانفعال وهذا برهان قاطع واذا ثبت هذا فنقول ظاهر ان مجموع البدن ليس

تصير اتفاقية لان في هذا الاثر عن المصدر ان توقف على انفسه ينافي قيد جديد اليه لم يكن الحاصل
اولا مصدرنا ما وان لم يتوقف عليه كان صدور الاثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد
الاتفاق وتجوز به يقتضي تجويز اتفاقية لا يمكن لذاته في وقت واجبة لذاته في وقت آخر فينبغي باب
اثبات المصدر فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير متباعدة في حقيقة القادر ومما يؤيد ذلك ان
مذهب المعتزلة ان لاخلال بالثواب والعرض يقتضي الجهل والحاجة المحالين على القديم ومما يلزم
الممتنع ممتنع فلا خلل بها مما ممتنع فصدورهما عنه واجب ومذهب أهل السنة ان ارادة الله تعالى
وقدرته متعلقتان بايجاد الأشياء متعينة والتفكير على صفاته ممتنع فتكون المؤثرية واجبة وتقيدها ممتنع
فامكان التردد مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم في الازل بان أي الجزئيات توجد وأنها
لا توجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير العلوم والقدرة على الممتنع ممتنع فامكنة في الطرفين
غير معتبرة على جميع المقالات الثاني ان المكنة في الطرفين اما ان تثبت حال حصول أحدهما أو قبل
ذلك والاول باطل لان حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب وتقيده محال وامكان التردد بين
الواجب والمحال محال والثاني أيضا كذلك لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال
والممتنع لا يمكن فيه الثالث قولنا القادر يجب أن يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح ان لو كان
الفعل والترك مقدورين له لكن الترك محال أن يكون مقدورا لان الترك عدم وعدم في محض
ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا أثر فيه وتأثير عدمه ما ولا قولنا ما وجد معناه انه بقي على
العدم الاصل فاذا كان عدم الحالى عين ما كان احتمال استقاده الى القادر لان تخصيص الحاصل
محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحتم ان يقال القادر هو الذي يكون مترددا بين
الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل الضد فالقادر مترددين فعل الشيء وبين فعل ضده قلت فيلزم
أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدين فيلزم انما قدم العالم أو قدم ضده وأنت لا تقول به النوع
الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن تعذر اثباته هنا لوجوه الاول وهو انه تعالى لو كان قادرا
لكانت قادرية اما ان تكون أزلية أو لا تكون والاول محال لان التمكن من التأثير يستدعي صحة
الاثركم لكن لا صحة في الازل لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالاول والجمع
بينهما متناقض والثاني محال لان قادرية اذا لم تكن أزلية كانت حادثة فافتقرت الى مؤثر فان كان
المؤثر مخفرا عاذا البعث كما كان وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا فان قلت انه في الازل
بكماله لايجاد فيما لا يزال وحاصله ان امتناع الاثر عند قيام مقتضى فديكون لحضو المانع قلت
المانع ان كان ممكن الزوال لذاته فلي فرض ارتفاعه وحينئذ يصح الفعل الازلي وهذا خلف وان كان
ممتنع الزوال لذاته فلي فرض وجب ان يكون كذلك أبدا اذ لو جاز ان يتقلب يمكن الجواز ان يقال العالم
كان ممتعلا لذاته ثم انقلب واجبا الثاني ان المقدور القادر لا بد وان يتغير عن غيره لان اقتدار القادر عليه
نصفه بين القادر وبينه وما لم يتغير المنسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه بذلك النسبة بدون غيره
ولا يمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والابيض يستدعي امتياز
أحدهما عن الآخر ولان كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز
كل واحد منهما عن الآخر فان التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه لا بد من التميز وكل
متميز ثابت فاذا تعلقت القدرة بتوقف على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم
اثبات الثابت وانه محال فان قلت شرط التعاني تحقيق المساهمة والحاصل عن التعاني هو الوجود قلت

موصوف بهذه الصفة وكل
عضو من أعضاء البدن
بشار إليه فانه ليس كذلك
فثبت ان الانسان شيء
آخر سوى هذا البدن
وسوى هذه الأعضاء
الرابع قوله تعالى ولا
تحمي الذين قتلتوا في
سبيل الله أمواتا بل أحياء
عند ربهم يرزقون فهذا
النفس يدل على ان الانسان
بعد قتله حي والحس يدل
على ان هذا الجسد بعد
القتل ميت فوجب أن
يكون الانسان مغاير لهذا
الجسد الخامس ما روى
عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال في بعض
خطبه حتى اذا حل الميت
على نعشه رفر فرجحه
فوق النعش ويقول يا أهل
و يا ولدي لان الله بينكم الدنيا
كما لعبت بي وجه الدليل
ان هذا النفس يدل على انه
بقي جوهر حي ناطق بعد
موت هذا البدن وهذا
يدل على ان الانسان غير
هذا الجسد

المسئلة الثانية

المسئلة الفلاسفة على ان
النفس جوهر ليس بمجسم

فالدات لما كانت متقدرة قبل التعلق لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت محال فالتعلق هو الذي ليس
بثابت وهو ما لو جود أو موصوفية الذات بالو جود. لكن ذلك محال لانا يبين ان المتعلق متميز والمتميز
ثابت فاذا ليس بثابت فهو ثابت هذا خلف الثالث لو كان قادرا من الازل الى الابد ثم اذا أوجده
لم يبق مقدورا لاستحالة ايجاد المو جود وذلك التعلق القديم قد فني وعدم القديم محال الرابع اذا قلنا
القادر يمكنه ان يوجد فاما وجدية ليست عبارة عن نفس الاثر اما أولا فلان الموجودية صفة للموجود
والاثر قد لا يكون صفة له فان العالم ليست صفة لله تعالى وأمانا فلانا اذا قلنا الاثر انما وجد بالقادر
لان القادر أو جده فلو كان المفهوم من قولنا أو جده نفس و جود الاثر كما قلنا فلانما وجد الاثر
لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك محال فظهر ان الموجودية صفة للموجود
فهى ان كانت ممكنة الو جود واقعة بالقادر المختار عا دة التقسيم فيه وان كانت واجبة و جب و جود
الاثر لان الموجودية بدون و جود الاثر البتة محال علة لا فثبت ان المؤثر لا يفعل الاعلى سبيل اليجاد
الجواب قوله انما لم يوجد في العالم في الازل لاستحالة و جوده اذ لا فلنا وقوع العالم بالقدر والاختيار
في الازل محال اما استناده الى العلة الموجبة غير محال فلم يصلح هذا مانعا عن صدوره عن العلة القديمة
في الازل سلمنا كونه محالا في الازل لم يكن لو وجد قبل ان وجد بعدار يوم لم يصير بسبب ذلك ازلها
فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة قائمة والممانع المذكور مرفقود و اما حوادث لأولها
فقد تقدم ابطالها و اما بواسطة فقد أجمع المسلمون على ابطالها اما المعارضة الاولى فجوابها انه لم
لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع بجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون ونحن
قد بينا ان المختار هو الذي يمكنه التراجع للمرجح و اما الثانية فجوابها اما التمكن ثابت بالنسبة الى
المقدور قبل دخوله في الوجود قوله لا يمكنه في الحال على الشيء الذي سمي وجد في الاستقبال فلما لانسلم
وام لا يجوز ان يقال حصل في الحال التمكن من ايجاده في المستقبل و اما الثالثة فجوابها ان القادر هو
الذي يصح ان يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنا والفعل انما يصح فيما لا يزال فلا حرج من ان كان الله قادرا
في الازل على التكوين فيما لا يزال و اما الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعىتموها وينتم عليها الامتياز
ممنوعة فليس في الوجود الا القدرة والمقدور و اما الخامسة فجوابها ان التعلق اضافي ولا وجود لها
في الاعيان فلا يلزم عدم القديم و اما السادسة فجوابها ان الموجدية اضافية الذات الى الاثر
والاضافات لا وجود لها في الاعيان (١) **مسئلة** اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الاقدماء

(١) أقول تلخيص الاعراض الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود
القدرة والداعي لو كان متمتعاً لا امتناع دعوة الداعي الى الوجود. لكن مع المؤثر الموجب ايضا متمتعاً
لا امتناع تحصيل الحاصل فاذا الحدوث غير دل على الاختيار بل كما وجب أن يقع مع المختار وجب أن
يقع مع الموجب فان امتناع كون الفاعل ازلها ما اثر معهم على السواء وجوابه ان مقارنة الاثر للمؤثر
الموجب واجب وليس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب أن يتبع حصولاً آخر مختلفاً لا يمكن
الانتماء بوقوعه على شرط غير المقارن فعدم مقارنة له يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لأول
لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قدما واما محجداً موقوف على حوادث لأول
لها يمتنع كونها قدما وامتناع وجود حوادث لأول لها امتنع كونها موجبا وحيث قد جوب كونها
مختارا للعلة الحاصلة لها واما ابطال الواسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغي والمتمتع في ابطالها
ان الواسطة تمتنع أن تكون واجبة الوجود لا امتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فاذا هي ممكنة
هى من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدء الاول فادن وفروع الواسطة بين واجب الوجود
لديه وبين العالم محال والمعارضة الاولى من الموع الاول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بما

ولا يجسماني وهذا عندى
باطل والدليل عليه وهو
انه لو كان الامر كما قالوا
لمكان تصرفها في البدن
ليس بالآلة جسمانية لان
الجوهر المجرد يمتنع أن
يكون له قرب وبعده من
الاجسام بل يكون تأثيره
في البدن تأثيرا مجردا
الاختراع من غير حصول
شي من الآلات والادوات
واذا كانت النفس قادرة
على تحريك بعض
الاجسام من غير آلة
وجب أن تكون قادرة
على تحريك جميع الاجسام
من غير آلة لان الاجسام
بأسرها قابلة للحركة
والنفس قادرة على
التحريك ونسبة ذاتها الى
جميع الاجسام على السوية
فوجب أن تكون النفس
قادرة على تحريك جميع
الاجسام من غير حاجة الى
شي من الآلات والادوات
ولما كان هذا الثاني باطلا
كان المقدم باطلا واما اذا قلنا
انه جوهر جسماني
فورا في شريف حاصل في
داخل هذا البدن فحينئذ
يمكن أن تكون أفعاله

العلماء لنا أفعاله محكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم والمقدمة الأولى حسيبة والثانية بديهية
فان قيل لا نسلم ان هذا العلم فله ولم لا يجوز ان يكون قول الواسطة سلمنا. لكن المراد من الفعل المحكم
هو الذي يكون مطابقا للمقدمة أو ما يكون مستحسنا في العرف أو امرائنا فان أردتم به الأول فاما ان
تريدوا به كون الفعل مطابقا للمقدمة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه فان أردتم به الأول فهو ممنوع
ولم تلتزم ان الخلوقات مطابقة للمقدمة من كل الوجوه فظاهرا انها ليست كذلك لكثر ما نشاهد في
العالم من الآفات ان أردت به الثاني فسلم. لكن كون الفعل مستقلا على النفع من بعض الوجوه
لا يدل على كون فاعله عالما لأن فعل الساعي والناظم بل الحركات الصادرة عن الجادات قد يكون
ناذرة من بعض الوجوه وأما ان أردتم المحكم ما يكون مستحسنا في العرف فاما ان تريدوا به ما يكون
مستحسنا على وجه لا يمكن تصوره أو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة فان أردت به
الأول فلا نسلم ان العالم كذلك فالا نلندري ان ترتيب الكواكب في السموات أو ترتيب أبدان الحيوانات
على وجه أكل فيما هو الآن عليه ممكن أم لا فان أردت به الثاني فسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل
على الفاعل فان فعل الساعي والناظم قد يستحسن من بعض الوجوه فاما ان أردت بالاحكام والاتقان
معنى فالناذرة كونه لتسليم عليه واثني نزاعا عن الاستغفار فلم قلت ان فعل المحكم يدل على علم الفاعل

دفعه هو من القول بترجيح احد مقدوري المختار من غير مرجح بل بان معنى استجماع المصدر
جميع ما لا بد منه في المصدرية هو بان يكون الماثر المختار مأخوذاً بقدرة التي يتقوى بالقياس
الى الطرفين ومع داعية الذي يترجح احدا الطرفين وحينئذ يجب وقوع الفعل بهما والابتناف
وجودية الاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرفين
الذي يتعلق به الداعي وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض
الوقوع لا يتنافى الاختيار وبذلك بطل قوله فثبت ان الممكنة من الفعل والترك غير متباعدة في حقيقة
القدر ولا يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق وانضح الوجه في الجواب عن الامثلة التي
أوردتها في المذهب فان الممكنة في جميعها خاصة باعتبار القدرة والوجوب واقع باعتبار الارادة
والعلم والمعارضة الثانية بان الممكنة لا تثبت في حال الحصول لان الحاصل حينئذ واجب ومقابلته ممنوع
في الحال مدفوعة بما ذكره وهو ان الحاصل في الحال هو التمكن من التفصيل في الاستقبال الان
ذلك لا يقتضي في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال
يمكن الاجتماع مع وجود الممكنة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال حتى لزم منه المحال
والمعارضة الثالثة بان القادر على قولكم متروك في الفعل والترك لا يكون مقدورا لجوابها
ان القادر الذي يصح منه أن يفعل وان لا يفعل لأن فعل الترك والمصنف أورد في جوابه
ما أوردته في جواب المعارضة الثانية واكن بعبارة أخرى وأما ما أوردته في النوع الثاني من المعارضة
وهو أن التمكن من الترتيب مدعى صحة الاثر فالجواب عنه أن التمكن من التمايز في الازل متناقض
ولذلك كل التمكن من التمايز مطلقا مستبعدا لصحة الاثر بذلك والمعارضة التي بعدها وهي التي
سميها عند الجواب بالرابطة وهي أن المقدور لا بد وأن يكون متبعا عن غيره حتى يختص القادر
باجباده فيجوز ان التميز العقلي كاف وجوابه بنفي الامور انبئية عنه بمراتبها والمعارضة السادسة
بالحاشية وهي أن تمايز القادر بالمقدور المطلق لا يبين وأما بالمقدور المعين فامراضي وهو الذي سمي
بالحاشية وحكمه حكم سائر الاضافات والمعارضة الاخيرة بان الموصوفات لا يوصف بها ان كانت
ممكنة الوجود وتبطل بالقادر عاد التفسير وان كانت واجبة وجوب وجود الاثر منه فاجوابه ما قبل
في الصفات الاضافية

بالآلات الجسدانية واحتج
الرئيس أبو علي على كونها
بمجردة بوجوه الأول ان
ذات الله تعالى لا تقسم
فالمسلم به يمنع أن يكون
منقسم ما لولحل هذا العلم
في الجسم لا تقسم وذلك
محال الثاني ان العلوم
الكلية صور مجردة فاما
أن يكون تجردا لتجرد
المأخوذة عنه وهو باطل
لان المأخوذة عنه هو
الاشخاص الجزئية أو
لتجرد الآخذة لخصتها
بكون الآخذة مجردا
والاجسام والجسمانيات
غير مجردة والسالك ان
القوة العقلية تقوى على
أفعال غير متناهية والقوى
الجسمانية لا تقوى عليها
فالقوة العقلية ليست
جسمانية والجواب عن
الأول ان قوله أن ما يكون
صفة للمقسم يجب أن
يكون منقسم بمقتضى
بالوحدة والنقطة
وبالاضافات وان القوة
لا يمكن أن يقال انها
بنصف بدن الابن صفها
وبنائها فلها وعن الثاني
ان النفس الموصوفة بذلك

وبيناه من وجود أحدها ان الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادرا واتفق العقلاء على أن حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز أيضا مرتين وثلاثا وأربعاً وثانيها ان فعل التحكيم في غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا العنكبوت تنسج بيتها في غاية الاحكام وكذلك ترى كل واحد من الحيوانات تأتي بالافعال الموافقة لها بحيث يحجز عن تخصيصها أكثر الا زكيا مع انه ليس بشيء منها علم ولا حكمة واثني سلمان ما ذكرته يدل على كونه تعالى عالما لكنه معارض بامر من الاول ان كونه عالما بالشيء ونسبة بينه وبين ذلك الشيء فذلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال أما أولا فلان البسيط لا يصدر عنه الاثر واحد وأما ثانيا فان نسبة القبول بالامكان ونسبة التأثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا الثاني ان العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجا في استفادة الكمال الى تلك الصفة والكمال بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ناقص لذاته أيضا وذلك على الله تعالى محال والجواب اما الكلام في الواسطة فقد تقدم وأما الاحكام فالمراد منه الترتيب الجيب والتأليف اللطيف ولا يشك ان العالم كذلك قوله اذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليحجز مرارا كثيرة فلنا بديهية العقل بعد الاستقراء شاهد بالفرق وأما الحيوانات فكل من فعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط وأما المعارضة الاولى فجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا ومؤثرا (قوله) الواحد لا يكون مصدر الاثرين فلنا تقدم ابطاله قوله النسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا فلنا نسبة القبول بالامكان العام وهو لا ينافي نسبة الوجوب وأما حديث الكمال والاقصان فخطابي وهو معارض بما تقرر في البداية ان صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان (١)

(١) أقول قدما الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة العالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد أن يتصورا العالم بصورة المعلوم ولا يمكن أن يعقل المبدأ الاول شيئا من غيره وان كان واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتبارين حتى يمكن أن يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في المبدأ الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود على افعالها فهذا مذهبهم والباقي من أهل الملل جميعا اتفقوا على أنه تعالى عالم أما الاحكام والاتقان فقد يظهر لمن يتأمل أحوال الخلق وينظر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود الغيرات العلوية وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان أمثال ذلك لا يصدر عن لا علم له ولا يتذكر ممن يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل النادرة وهو جاهل الا ترى ان من كتب مرارا خطا حسنا لا يمكن أن يتصور انه أمي جاهل بالخط وأما الواسطة فقد تقدم ابطاله وإيجاد من يفعل فعلا محكما من العلم فحيث يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل في غاية الاحكام وأما البحث عن معنى الاحكام والاتقان فالقول بان الحكم يكون كل واحد بفعل فعلا محكما فهو عالم بديهي وغير الموقوف على اكتساب تصورات أخرائه يقتضي أن يكون تصور الحكم بديهيًا وأما أفعال الواسائط وأفعال الحيوانات فهي أفعال الله تعالى عنه من يقول لا مؤثر الا الله وأما غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم وإيجاد العلم فيها والهامها أحكام من إيجاد تلك الافعال من غير توسطها والمعارضة الاولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضى لها ذاته وهي تقبلها فيكون الواحد فاعلا وقابلا للجواب عنها ان الاضافات لا توجد الا في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضي كل واحد منهما صفة الاضافة في الآخرة يكون فاعلا وقابلا للشيء واحد وقوله يلزم من

العلم الكلي نفس جزئية شخصية وذلك العلم صار مقارنا لاسائر الاعراض الحادثة في تلك النفس فاذا لم تصدر هذه الاشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية بذلك لا يصح كون ذلك الجواهر جسمانيا مانعا من كون تلك الصورة كلية وعن الثالث ان قوله القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متمناهية قول باطل لانه لا وقت يشار اليه الا والقوة الجسمانية ممكنة المبقاء فيه ومع بقائها تكون ممكنة التأثير والا فقد انتقل الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال

المسئلة الثالثة

قال أبو علي هذه النفوس الناطقة حادثة لانها لو كانت موجودة قبل الابدان فهي في ذلك الوقت اما أن تكون واحدة أو كثيرة فالاول محال لانها لو كانت واحدة فاذا تكثرت وجب أن يعدم ذلك الذي كان واحدا وتحدث هذه الكثرة والثاني محال لان حصول

﴿مسألة﴾ اتفق العقلاء على أنه حتى لو كنهم مختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسن البصري إلى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا فابس هناك الالات المستلزمة لانقضاء الامتناع وذهب الجمهور من المعتزلة إلى أنه صفة احتج أصحابنا بأنه لو لا اختصاص ذاته لاصحح أن يعلم ويقدروا لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها ولما قل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقة المحصورة كافية في هذه الصحة والأقوى أن يقال الامتناع أمر عديم لما تقدم بيانه مراراً فعدم الامتناع يكون عدماً لا دم فيكون ثبوتها (١) ﴿مسألة﴾ اتفق المسلمون على أنه تعالى يريد لكنهم مختلفوا في معناه فذهب أبو الحسن البصري إلى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وعن التجارى أن معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكهبي أن معناه في أفعال نفسه كونه عالماً بها وفي أفعال غيره كونه آسراً بها وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم لئلا نحصل أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها ـ تدعى مختصاً وأبس هو القدرة لأن شأن الإيجاد الذي نسبتها إلى كل الأوقات على السواء ولا العلم لأنه تابع للاحتمال فلا يكون مستقبعا له لا متناع الدور وظاهر أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة فلا بد من إثباتها فإن قيل لا نسـ لم جواز حصول الله تعالى قبل أن يحصل وبعدمه ولم لا يجوز أن يقل لا مكان لها إلا في ذلك الزمان المعين والدليل عليه وهو أن المفهوم من حصوله في ذلك الزمان وحسب أن يبطل الذات فهو ذات صفة زائدة على الذات لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلا في ذلك الزمان فإذا امكان حدوث هذه الصفة مختص بهـ ذا الوقت فإذا عقل هنا فلم لا يعقل في غيره فإن ذلك الامكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها فانتفىض بما ذكرنا ثم نقول هذا الغائب لو كانت الماهية منقرضة قبل وجودها لكان ذلك باطلاً لأنه بناء على أن الماهية منقرضة حال عدمها وهو قول بان المعـ دوم شيء وهو باطل ـ لما ذكرنا ـ لكن لم لا يجوز أن يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضي الامكان بشرط حصولها في وقت آخر يقتضي الامتناع كما أن الطبيعة الأرضية بشرط حصولها في المركز يقتضي الـ يكون بشرط حصولها في

ذلك صدور أثر من شيء ـ بـ باطل لأن القبول ليس بأثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الأثر واحد فإن حصول أثره غيره فـ لا يكون بأثر حصل منه وجوابه عن قولهم يشبه التأثير بالوجوب ويشبهه القبول بالامكان أن ذلك بالامكان المأمور وهو لا ينافي الوجوب ليس بصحيح لأن مرادهم أن الفعل معـ ونزـ يجب أن يوجد مع قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء لا يجب فكيف يجتمع مع يجب والمعارضة الثانية بآبـ لم كمال ولا يمكن أن الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه أنه خطابي ولا يندفع بقوله أن العلم كمال والجهل نقصان ونسأل الله تعالى ذاته عن النقصان فإن القائل يقول تعالى أنه عن الاستفادة كمالاً عن غيره أيضاً ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابي والجواب أن الذات النافعة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة أما الذات الكاملة وصفاتها مما تكون كاملة لا تكون باصفات تلك الذات وكما العلم من هذا النوع فإن سبب كماله كونه من صفات الله تعالى

(١) أقول الذين يذهبون إلى أن الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون إلى أن الحياة صفة زائدة والذين لا يجوزون ذلك يعمون بها بـ ومما جعله المصنف أقوى وهو أن الامتناع عديم نعمه ثبوتى منقضى لما ذكره مراراً من أن الامكان الذي هو نقيض الامتناع أبس ثبوتى

الامتياز ليس بالماهية ولا يلزمها لأن النفوس الانسانية مقدرة بالنوع ولا بالعارض أيضاً لأن الاختلاف بالعارض انما يكون بسبب المسواد ومسواد النفوس الابدان وقبـ الابدان أبست الابدان موجودة وألم ان هذه الحجة مبينة على أن النفوس متحد بالماهية ولم يذكروا تقريره دليلاً وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال هذه النفوس قبل هذه الابدان كانت متعاقبة بآبـ أخرى فهذا الدليل لا يصح الإبهـ د ابطال التماسخ ودليله في ابطال التماسخ مبني على حدوث النفس فيلزم الدور

﴿المسألة الرابعة﴾

قالوا التماسخ محال لانا قد مددنا على أن النفس حادثة وعلة حدوثها هو العقل الفعال وهو قديم فلم يمكن فيضان هذه النفوس عن العقل الفعال موقوفاً على شرط حادث لو حب قدم هذه النفوس لأجل قدم علمها وما كان ذلك باطلاً علماً

الهواء يقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طابعا
 محركة لها الذوات ثم ان بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمها هذا واذا كانت الحوادث العنصرية
 مرتبطة بالاتصالات الفلكية لها مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث
 العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها الى المخصص فان قلت فلم يخلق العالم في الوقت العيني وما خلقه
 قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق اما عند
 الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان واما عند المسلمين
 فلان الزمان محدث واذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان فيستحيل ان يقال لم يخلق في زمان آخر سلمنا انه
 لا بد من مخصص فلم لا يكفي القدرة (قوله) نسبتها الى الكل على السواء قلنا والارادة ايضا نسبتها الى الكل
 على السواء فلو قلنا قلنا الارادة الى اعادة اخرى لا الى نهاية فان قلت الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها
 يجب تعلقها باحداث الحوادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت آخر
 قلت لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة
 وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال قدرة الله كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها باحداث الحوادث
 المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداثها في وقت آخر وعلى هذا التقدير تستغنى القدرة عن
 الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة لذلك فلم لا يكفي العلم ببيانه من وجهين احدهما ان الله تعالى عالم بجميع
 المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد والعلم باشتغال الفعل على المصلحة والمفسدة مستعمل
 بالدعاء الى الابدان والترك بدليل انما في العلم في الفعل مصلحة خالية عن المضار عا ناذك العلم الى
 اجل بل استناد التراجع الى هذا الفعل اولى من اسناده الى الارادة فان الله تعالى اوقف على شفير
 جهنم وخلق فيه علما بما في دخول النار من المضار وخلق منهم ارادة وصول النار فلا يدخل النار
 فلاجل ذلك قدر يد الشئ ارادة قوية ونزكه لعلمنا بما فيه من المفسدة الثانی وهو ان الله تعالى عالم
 بجميع الاشياء فيعلم ان ايها يقع وايها لا يقع وجود ماء لم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم
 يوجد ماء لم وجوده فكان ذلك كافي في التخصيص سلمنا ان ما ذكرته يدل على ذلك لكن معناه
 ما يبطله وهو ان المريد اما ان يريد الغرض أو لا الغرض فان كان لغرض كان مستكملا بذلك الغرض
 والمستكمل بالغير نافذ بالذات وهو على الله تعالى محال واذا كان لا لغرض كان ذلك عبثا وهو على
 الله تعالى محال ولانه يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال والجواب
 ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصبر موصوفا بما قبل ذلك والمجهر كونه عليه بهذا الامكان
 ليس هو الماء دوم بل هو الجسم الموجود قوله لا يجوز ان يكون ممكنا في وقت ممتدة في وقت آخر قلت
 الوقت ان لم يكن موجودا استحتمل ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام كما في الاول (قوله)
 هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا تستقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقع
 بقدرة الله تعالى اما المعارضة بنفس الارادة فتقوية وجوابها ان مفهوم كون الشئ مرجحا غير مفهوم
 كونه مؤثرا وذلك يوجب الفرق بين القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا
 السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم ان يكون له بحسب كل معلوم علما وقد التزمه الاستاذ
 أبو سهل الصعلوكي متاوهو الوجه ليس الا (قوله) لم لا يكفي علمه تعالى بما في الافعال من
 المصالح والمفاسد قلنا تستقيم الدلالة على ان افعاله تعالى لا يجوز تعليقها بالمصالح (قوله) انما
 يوجد ماء لم الله تعالى انه يوجد قلنا لم بان الشئ سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد
 فيكونه بحيث سيوجد ولو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لا بد من صفة أخرى (قوله) المريد اما

ان فيضانها عن تلك العلة
 القديمة موقوف على شرط
 حادث وذلك الشرط هو
 حدوث الابدان فاذا
 حدث البدن وجب ان
 تحدث نفس متعلقة به
 فلو قلنا لم تكن نفس أخرى به
 على سبيل التناسخ لزم
 تعلق النفسين بالبدن
 الواحد وهو محال واعلم انه
 ظهر ان دليله في نفي
 التناسخ موقوف على
 اثبات كون النفس
 حادثة فلو أثبتنا حدوث
 النفوس بالبناء على نفي
 التناسخ لزم الدور وانه
 محال والاقوى في نفي
 التناسخ ان يقال لو كنا
 موجودين قبل هذا البدن
 لو جب ان نعرف احوالنا
 في تلك الابدان كما ان من
 مارس ولاية بلدة سنين
 كثيرة فانه يمتنع ان ينساها
 هو المسئلة الخامسة
 قالوا النفوس باقية بعد فناء
 الابدان لانها لو كانت
 قابلة للعدم لمكان لذلك
 القبول محال ومحملة بمتنع
 ان يكون هو تلك النفس
 لان القابل واجب البقاء
 عند وجود المقبول وجوهر

ان يرجح افرض اولاً افرض قلنا ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجب به التعلق بايجاد ذلك في ذلك الوقت لذاتها (١) **مسئلة** انفق المسلمون على انه لا يجمع بين اركانهم اختلافوا في معناه

(١) اقول المجبة التي اوردناها على اثبات الارادة خاصة بافعال تقع في ازمئة اما التي لا تكون واقعة في ازمئة مثل خلق الزمان والجسم وسائر عمل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة هناك الى حجة اخرى الا ان يقال انها مختصه من غير ارادة وذلك مما لم يقوله والوجه التي تشمل الكل هي ان يقال تختص بعض ما يختص بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج الى مختص وهو الارادة الا ان المصنف لما جوز ان يختص القادر احد الطرفين من غير مختص انسد عليه باب اثبات الارادة مطلقا وكان لقائل ان يقول ان قدرته تعالى تعالى بوقت الايجاد دون وقت من غير مختص وقوله المختص ليس القدرة منافض لما ذهب اليه فيما مر وهو ان المختار يمكنه الرجوع من غير مرجع وقوله ولا العلم لانه تابع للعلوم فتاقتض قوله ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لا يستحيل كونه الموجب تارة الموجب والاعراض بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب بان الموصوف بالمكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بمحتمل لان امكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية لا يتناقض بما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد بشئ غير لازم لا يكون من لوازمها ولا يتناقضان باختلاف الدوام والادوام لا يكون لاختلاف موضعها وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقبلا بوقت ان الوقت ان لم يكن موجودا استعماله ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام فيه كما في الاول لاجل دليله على اثبات الارادة بان يقال الوقت ان لم يكن موجودا استعماله ان يختص بالارادة وان كان موجودا احتاج الى وقت آخر وارادة اخرى تختص به ويقتل قوله كون الماهية متغيرة قبل وجودها بقاء على ان الماهية متغيرة حال عدمها فيه نظر لان الماهية متغيرة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه ان يكون تقرر حال عدمها لا اذا كانت القبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة الى الازمان الفلكية ان اراد بالامتناع كون الانصاف لشرط الوجودات الانسانية كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانما يجب ان تكون نسبتها الى الكل على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى الكل على السواء والارادة وبمعجزه عن الجواب عن ذلك والزام كون العلوم القديمة والارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاب يقتضون على القدماء التسعة ذات وثمانية اوصاف وهو التزم كونها غير متناهية والاصوب ان يقول الارادة القديمة تقتضي اضافات غير ممتدة بحدود المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون الا في العقول والقديمة لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من مرجع يرجع اليه ليعتلق به الايجاد والحق ان القائل بجواز كون القدرة ممتدة اقضية من المقدورات من غير مختص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع والقائل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالاعقل والسمع وقوله بان كون الشيء بحيث لا يكون لاجل العلم بانه سيمر جد بل يكون اسفة اخرى تقتضي كون الشيء قبل ايجاد موصوفا بكونه بحيث سيمر جد وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مختص وهما منافقان لما ذهب اليه وقوله بنى الفرض عنه تعالى فسبحي بيبانه والكلام فيه والقول بان الارادة واجبة التعلق بايجاد وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعاقبة من المرادات دون البعض الآخر من غير مختص

النفس لا يبقى بعد فسادها فوجب ان يكون محمل ذلك الامكان جسما واما آخر فتكون النفس مركبة من الحيولى والصورة وحيدة متحدة - ولان حيولى النفس ووجب قيامها بذاتها قطعاً للسلسل فوجب ان لا يصح الفساد عليه مع انه جوهر مجرد فيكون قابلاً للصورة العقلية وليست النفس الا هذا الجوهر فيقال له لم لا يجوز ان يكون قبول تلك الحيولى لتلك الصورة العقلية كان مشروطاً بمحصول تلك الصورة ففقدناه تلك الصورة لا يبقى ذلك القبول **المسئلة السادسة** اعلم ان طريقنا في بقاء النفوس اطباق الانبياء والايمان والحكماء عليه ثم ان هذا المعنى بناكد بالانفعالات العقلية الاولى ان المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن فلو كانت النفس توت بتو البدن لامتنع ان يكون الموجب لنقصان البدن وله بل لانه سيبا

فقال الفلاسفة والكعبي وأبو الحسب بن البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والبصرات
وقال الجمهور من الملة - نزله والكرامية أنهم ماصفات زائدتان على العلم لئلا ينفك تعالى حى والحي
يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلولا بصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله
تعالى سمياً بصيراً كان موضوعاً بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فلغائل أن
يقول حياة الله تعالى مخالفة لحياة المتخالفات لا يجوز اشتراكها في جميع الأحكام فلا يلزم من
كون حياتهما صحيحة للسمع والبصر كون حياته كذلك سلمنا ذلك لكن لا يجوز أن يقال حياته وان
صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لها كما أن الحياة وإن صححت الشبهة وهوة النفرة لكن
ماهية الله تعالى غير قابلة لها فإنه كذلك له ما سلمنا أن ذاته تعالى قابلة لها لكن لا يجوز أن يكون
حصولها موقوفاً على شرط متمتع التحقيق في ذات الله تعالى وهذا قول الفلاسفة فإن عندهم إحصار
الشيء مشروط بانطباق صورته بخبر مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليدية وإذا كان ذلك في حق
الله محال لا جرم ثبت الصحة سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت أن القابل للصفة يستحيل خلوده عنها
وعن ضدها معا وقد تقدم تقريره سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالنقص ثم قلت إن النقص محال فان رجعوا
فيه إلى الإجماع صارت الدلالة فيه سميعة وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع وهو الآيات الدالة
على السميعة والبصرية أظهر من الآيات الدالة على صحة الإجماع فكان الرجوع في هذه المسئلة إلى
التمسك بالآية أولى فالمعتقد التمسك بالآيات ولا شأن لفظ السمع والبصر بأس حقيقة في العلم بل مجاز
فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجاً إلى إقامة
الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر ومن الأصحاب من قال السميع والبصير أكمل ممن
ليس بسميع ولا بصير والواحد منهما سميع بصير فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منهما أكمل
من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف لأن لقائل أن يقول الماشي أكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه
أكمل من القبيح والواحد منهما موصوف به فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منهما
أكمل من الله تعالى فإن قلت هذا إضافة كمال في الأجسام والله تعالى ليس بمجسم فلا يتصور ثبوته في
حقه قلت فلم قلت بأن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام وحينئذ يعود البحث (١) **(مسئلة)**
تفق المسلمون على إطلاق لفظ التكلم على الله تعالى وليسكنهم أخفاؤا في معناه فرغت الملة - نزله أن

لكمال النفس والثاني
ان عدم النوم يضعف
البدن ويقوى النفس
وهو يدل على ما قلناه
والثالث ان عند الاربعين
يزداد كمال النفس ويقوى
تقصان البدن وهو يدل
على ما قلناه الرابع ان
عند الرياضات الشديدة
يحصه - ل للنفس كمالات
عظيمة وتلوح لها الانوار
وتتم كشف لها المغيبات
مع انه يضعف البدن جدا
وكل ما كان ضعف البدن
أكمل كانت قوة النفس
أتمل فهذه الاعتبارات
العقلية اذا انضمت الى
أقوال جهو والانبياء
والحكما أفادت الجزم
ببقاء النفس

المسئلة السابعة
قال جالينوس النفوس
ثلاث الشهوانية ومحملها
الكبد وهي أدنى المراتب
والغضبية ومحملها القلب
وهي أوسطها والمنطقية
ومحملها الدماغ وهي أشرفها
وقال الحقوقيون النفس
واحدة والشهوة والغضب
والادراك صفاتها والدليل
على أنه ما لم يعتد كونه

كما ذهب اليه في القدرة

(١) أقول يجب أن يعنى بالفلاسفة فى قوله ههنا فلاسفة الاسلام والحق أن وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستغاد من النقل وإنما لم يوصف بالدق والشتم والمس لأن العقل غير وارد بها وإذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الغلاصة والمكعبى وأبو الحسين أما اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها بالافعل غير ممكن والاولى أن يقال لما ورد العقل بوصفه تعالى بهما امتاز بذلك وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى بالتين كما للحيوانات واعترفنا باناسنا واقفين على حقيقةهما وذلك لان ما قالوا فى هذا الباب لا يرجع بطائل اما قولهم الحى يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بمتطرد لان أكثر الهوام والسمك لا تسمع لها واعقر بوالحمد لا يبصر لهما والديدان وكثير من الهوام لا تسمع لها ولا يبصر ولولم يمتنع اتصاف ذلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها منها وإذا جاز أن يكون بعض فصول الانواع من بلا تلك الصفة لم يبق لثبوتها فى نوع آخر وجه من جهة الصحة وأيضاً لا يجب أن كل ما يتصف بصفة يتصف بغيره فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره فمما هو ضده مع انه صحيح الاتصاف بهما لكونه جسمائى كل ما لا يتصف بصفة يتصف بغيره فمما هو ضده مع انه صحيح الاتصاف بهما لكونه جسمائى كل ما لا يتصف بصفة يتصف بغيره فمما هو ضده مع انه صحيح الاتصاف بهما لكونه جسمائى

معناه كونه تعالى موحد الاصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة واعلم اننا لانزاعهم في المعنى لاننا نعتقد ان جميع الحوادث واقعة بقدره الله تعالى ونعلم ان خلق الاصوات في الاجسام الجمادية والحيوانية جائز واذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم على المعنى وبقي ههنا النزاع اطلاق اسم المتكلم هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا وهذا البحث افوى لاحظ للعقل البتة قيمة والمنكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه أما أصحابنا فقد انفقوا على ان الله تعالى ليس بتكلم بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم بكلام النفس والمعتزلة ينكرون هذه الماهية وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات الباري بتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة فالحاصل ان الذي ذهبوا اليه فنحن من القائلين به الانا انبثنا مرة أخرى وهم ينزاعون في الماهية والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة لا بد من معرفتها للخصائص في هذه المسئلة احتج الاصحاب على كونه تعالى متكلماً بأمور أحدها انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام فلا يلزم ان يكون الله تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال قالت المعتزلة التصديق مسبق بوق بالتصوير فما ماهية هذا الكلام فان الذي نجه من أنفسنا ما هذه الحروف والاصوات أو بطل هذه الحروف والاصوات وأنتم لا تثبتونها لله تعالى فان قلت أعني بالمرطاب الفعل قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك الطلب هو الارادة وأنتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الارادة يكون قائم الله تعالى قديماً بما لا يريد لكن هذا الفرق انما ثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً او ذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام فلو بينا ماهية الكلام لزم الدور والثنائان عن هذا المقام لكن لم قلت انه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقريره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسئلة السمع والبصر صلواته يصح اتصافه به لكن لم قلت ان ضده نقص وآفة بل الذي ندمه نقص وآفة في العرف هو الهز عن التناظر بالحروف وأما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت انه نقص بل لو قيل ان ذلك المعنى هو النقص امكن أقرب فان ثبوت الامر وانتهى من غير حضور مخاطب بصفه وهو نقص وبقية الاسئلة تقدمت (١) وثانها لما علمنا ان افعال الله تعالى يجوز التقدم والتأخير لا يحرم أسندناها الى مرجع وهو الارادة فكذلك رأينا افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب فاخصاصها بهذه الاحكام يستدعي تخصيصها وبس ذلك هو الارادة لان الله تعالى قديماً بما لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة أخرى وهي الكلام وهو ايضا ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة أو يريد اصال الثواب اليه في الآخرة وهذا اقدر مما لا حاجة الى اثبات الكلام فيه فان ادعيت امر او راء ذلك فهو ممنوع (٢) وثالثها ان الله تعالى

الاتصاف بعدمها حاصل عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس وايضاً ان كان عدم السمع والبصر تفصلاً لكان عدم الشم والذوق واللمس أيضاً تفصيلاً وقوله الابصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغي والواجب ان يقول أو بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وباقى كلامه ظاهر

(١) أقول كلامه ظاهر والوحدات الثلاث المذكورة هي الاختلافات في معنى الحبابة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفاً على شرط يمنع الحصول

(٢) أقول تردد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحد هما يدل على صحة الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المختص وذلك يناقض القول بان ماهيتها متفاداة من السمع ونقص الوجوب والحظر بتعريف ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبد بتعريفه لا وعيد والوعيد وذلك لان كثيراً ممن يرتكب الحظر ولا يعاقب عليه ولو اراد الله عقابه لما دونه العقاب

لذلك لا يصير مشبهاً به
والم يعتقد ذلكونه مؤذياً
فانه لا يغضب عليه
فوجب ان يكون الذي
يشتهى ويغضب هو الذي
أدرك

المسئلة الثامنة

انه لا يجب في كل ما كان
محبوباً ان يكون محبوباً
لشيء آخر والا لله ارادة
بل لا بد وان ينتهي الى ما
يكون محبوباً لذاته
فالاستغناء يدل على ان
معرفة الكامل من حيث
هو كامل يوجب محبته
اذ عرفت هذا فنقول
جوهر النفس اذ عرفت
ذات الله تعالى وصفه فانه
وكيفية صدور أفعاله عنه
وأقسام حكمته في تخلق
العالم الاعلى والاسفل
صارت تلك المعرفة موجبة
للمحبة ثم كما ان ادراك
النفس أشرف الادراكات
وذات الله تعالى أشرف

المسددات ووجب ان
تكون تلك المحبة أكمل
أنواع المحبة والمحب اذا
وصل الى المحبوب كان
مقدار لذته بمقدار محبته
وبمقدار وصوله الى ذلك

ملك مطاع والمطاع هو الذي له الامر والنهي وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته
ومشيئته في الخلق لوقات فهو مسلم وان عنوا به ان له امر او نهيا فهو اول المسئلة ورابعها اجماع
المسلمين على كونه متكاملا وهو ضعيف لما بيننا ان الاجماع ليس الا على اللفظ أما المعنى الذي يقول
أصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به أحد الا أصحابنا والمقدم قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما
فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه اللفاظ وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام
بهذا المعنى فقد حزنتم اللفظ عن ظاهره وإذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي ذكرتموه أولى من
صرفه الى معنى آخر وهو الامر الذي عرف الله تعالى ما يفعله بالاكافين في الآخرة من الثواب والعقاب
ثم انزلنا عنه لكانه اثبات الكلام بالكلام واثبات الشيء بنفسه باطل الجواب ان صرفه الى هذا
المعنى أولى اقول الشاعر

ان الكلام في الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد ليلا

والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على
العلم بكونه متكاملا لاننا علمنا انه لا يجوز ظهور المجردة على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام
الله تعالى أول نعلمه فهذا منتهى القول في هذه المسئلة (١) * مسئلة * ذهب أبو الحسن الأشعري
وأتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لانا
المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم وهذا لا يعقل في حق ممكن الوجود
فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللا به في وأيضا فذلك البقاء
لاشأنه باق فان كان باقيا بقاء آخر لزم اما التسلسل واما الدوران كان باقيا بقاء الذات التي
فرضناها باقية بذلك البقاء وان كان باقيا بنفسه هو يكون الذات باقية مفعلة اليه انقاب الذات صفة
والصفة ذاتا وهو محال وأما في الشاهد فليس معنى أيضا لان شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر
في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني اليه لزم الدور ولتأمل أن يقول البقاء بنفس
حصول الجوهر في الزمان الثاني لانه أمر موقوف عليه وجوابه ان نفس الحصول في الزمان ليس صفة
واللزم التسلسل احتجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب أن يكون البقاء
زائدا والجواب بانه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم
أن يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول
قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني (٢) * مسئلة * ذهب أكثر المسلمين انه تعالى عالم بكل

لا يقال تعريف العبد بكونه بالالهام أو بالاخبار وليس الالهام عاما ولا الاخبار كلام فيلزم الدور لما
سيجيء بجوابه

(١) أقول الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضي أن يقال لا خرس متكاملا لكونه بهذه الصفة
والمباقي ظاهر

(٢) أقول وههنا مذهب آخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال
الكعبي وأتباعه قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فقال له الموجد الذي لا يبقى له بدله
أيضا مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فاذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا أن يكون
الترجيح الى الزمان الثاني والتحقيق فيه ان البقاء مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان
الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه فانه لا يمكن أن
يقال انه واقع في مكان أو في جميع الأزمنة كما لا يقال انه واقع في مكان أو في جميع الامكنة وإذا كان

المحبوب فهذا يقتضي ان
تكون النفس الناطقة اذا
عرفت الله تعالى وتطهرت
عن الميل الى هذه
الجسمانيات فانها بعد
الموت تصل الى لذات
عالية وسعادات كاملة
والله أعلم

* المسئلة التاسعة *

في مراتب النفوس اعلم ان
النفوس بحسب أحوال
قوتها النظرية على أربعة
أقسام فاشرفها النفوس
الموصوفة بالعلوم القدسية
الالهية وثانيها التي حصلت
لها اعتقادات حقة في
الاهليات والمفارقات
لابتسبب البرهان اليقيني
بل اما بالافتقار الى ما
بالتقليد والرتبة الثالثة
النفوس الخالية عن
الاعتقادات الحقة والباطلة
والمرتبة الرابعة النفوس
الموصوفة بالاعتقادات
الباطلة وأما بحسب
أحوال قوتها العملية فهي
على أقسام ثلاثة أحدها
النفوس الموصوفة
بالاخلاق الفاضلة وثانيها
النفوس الخالية عن
الاخلاق الفاضلة والاخلاق

المعلومات خلافاً لافلاسة ولقوم من أهل الملة لئلا نعلمه تعالى لكونه حياً يصح أن يكون عالم بكل المعلومات فلما اختصت عالميته بالبعث دون البعض لا تقرر إلى محض وهو محال (١) ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته لأن العلم أمر إضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه وإضافة الشيء إلى نفسه محال فإن قلت ذاته تعالى من حيث أنه عالم مفايله من حيث أنه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الإضافة قلت صبر ورة الذات عالمه ومعلومه يتوقف على قيام العلم به وهو موقوف على المغايرة التي هي موقوفة على صبر ورة الذات عالمه ومعلومه فيلزم الدور جوابه أنه منقوض بعلمنا بأنه (٢) ومنهم من سلم كونه تعالى عالمًا بنفسه ومنع كونه عالمًا بغيره لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وإضافة مخصوصة في العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور وتلك الإضافات في ذاته تعالى فيحصل الكثرة في ذاته والجواب أن الكثرة في الصور والإضافات وهو من لوازم الذات لا نهـا (٣) ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات لأنه لو علم كون زيد في الدار فندخر وجهه عنها إن بقي العلم الأول كان جهـ لا وإن لم يبق كان تعبراً والجواب أن الله أن عنيبت بالتغير وتوقع التغير في الأحوال الإضافية فلم يأت ذاته محال وكذلك فإن الله تعالى كان قبله لا بكل حادث ثم يصبر به ثم يبر به ثم يبر به والتغير في الإضافات لا يوجب تغير في الذات فكذلك إذا كنا كونه عالمًا بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فمقد تغير المعلوم بتغير تلك الإضافة فقط (٤) ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها

الحكم كذلك فيما يتوقف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك وعلمه الزمان لا يكون زماناً بـ كيف بدأ الكل ذاتاً تصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات وأما كون البقاء باقياً أو غير باق وان كان باقياً فبقاؤه أمابذاته أو غير محـ كما حكم الأمور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عنه لعدم الاعتبار وقوله وأما في الشاهد فليس بهي أيضاً إشارة إلى إبطال مذهب الكهبي وقوله بلى الحدود ليس صفة زائدة بجوابه ما مر ثم إن كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الأول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله والالم يكن زمانه ثابتاً والحصول في الزمان الأول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر الاختلاف بينهما بوجوده والشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما دللنا وهو أن البقاء مقارنة لوجود لا جود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الأول (١) أقول لقائل أن يقول أنت بالبدية عرفت أن المحـ صـ هي محال أم بالدليل دلـ قلت بالبدية فقد كبرت وإن قلت بالدليل فابن الدليل غاية ما في الباب أن تقول نحن ما نعرف جوار ربوت المحـ صـ أو امتناعه

(٢) أقول لو قال ومن الفلاسفة ببدل ومن الدهرية كان أصـ وب لأن الدهرية لا يثبتون لها غير الدهر فـ لا عن أن يكون عالمًا أو غير عالم ثم المـ صـ أن مقتضى للمغايرة هو العلم وإست المغايرة بمقتضى علم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفل المـ لول عن علمه ولا يلزم الدور وإنما يقول من بنى عنه تعالى هذا العلم لا فعالة التـ كثر هناك أمابذاته فهو زـ الجـ وارـ لتـ كثرهـ ما

(٣) أقول حصول الصور في الذات لا يخفى أن تكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلاً أو يكون من غيره أو ذلك مقتضى تأثر الذات من غيره فإن المحل يتأثر من الحال فيه وأما كثرة الإضافات فلا يوجب كثرة الذات

(٤) أقول لقائل أن يقول إنك تقول بأن العلم صفة قديمة لا يجوز علم التغير وهذا ما نضيفه بتغيره إلى العلم كان العلم إضافة من العالم والمعلوم لا يمنع العلم بالعدومات والمتممات وأيضاً فقلت

الردية وثالثها النفوس الموصوفة بالاخلاق الردية وربسها حب الجسمانيات فإن النفوس بعد موت البدن به ظم شوقها إلى هذه الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها الف لمالم الفارقات فتبقى تلك النفس كمن نفل عن مجاورة معشوقه إلى موضع ظلمي شديداً الظلمة فهو ذابته منها وأما كان لانهاية مراتب العلوم والاخلاق في كثرتها وقوتها ووطئها رتها عن اضـدادها فكذلك لانهاية لاحوال النفوس بعد الموت

المسئلة العاشرة

الحق عندنا أن النفوس مختلفة في محب ما هيها وجواهرها فثلاثة وس نورانية علوية ومنها كنيهة كدرية ولا يـد أيضاً إن قال في النفوس الماطة جنس فحتمه أنواع ونحت كل نوع أشخاص لا يخالف بعضهما بعضاً إلا في العدد وكل نوع منها فهو كقول لدرج من الأرواح السماوية وهذا

وقبل ذلك فانه لا يعلم الا لما هيته واحتيج بوجهي الاول ان المعلوم متميز والشخص قبل وجوده في محض فلا يكون في نفسه متميزا فلا يصح أن يكون معلوما الثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقعه واجب وحينئذ يلزم الحيز وان لا يتم كمن الحيوان من فعل أصلا بل يكون كالجماد لان ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممنوع والجواب عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطول الشمس غدا وعن الثاني بالانتماء ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع (١) ومنهم من أنكر كونه عالما بالانهاية له واحتج بثلاثة أوجه الاول ان المعلومات تنطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها أقل من كلها وكل ما كان كذلك فهو متمناه فالمعلوم متمناه الثاني ان كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غير خارج عنه فهو متمناه فكل معلوم متمناه في ليس متمناه واجب أن لا يكون معلوما الثالث ان العلم بكل المعلوم مغاير للعلم بغيره بدليل انه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشئ آخر مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متمناه لكانت العلوم غير متمناه فهناك موجودات غير متمناه وهو محال والجواب عن الاول ان طرق الزيادة والنقصان الى شئ لا يدل على التناهي وعن الثاني ان المتميز كل واحد منهما وهو متمناه وعن الثالث ان العلم واحد لكن نسبه غير متمناه وهذا ضعيف لان الشعور بالشئ اذا كان لا يتحقق الا مع هذه النسب فهذه النسب ان لم تكن موجودة لم يكن العلم موجودا وان كانت موجودة عادلا لزام وقد ذكرنا ان الاستاذ أباسهل الصعلوكي التزمه (٢) ومنهم من أنكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم

هو الذي كان يسميه أصحاب
الطلسمات بالطباع التام
وذلك الملك هو الذي
يتولى اصلاح احوال تلك
النفوس تارة بالمناجاة
وتارة بالالهامات وتارة
بطريق النفث في الروح
ولنقتصر من مباحث
النفوس الناطقة على
هذا القدر والله أعلم
بالصواب

باب التاسع في
أحوال القيامة وفيه
مسائل

المسئلة الاولى

اعادة المعدوم عندنا جائر
خلافًا لجمهور الفلاسفة
والكرامية وطائفة من
المعتزلة انما ان تلك
الماهيات كانت قابلة
للوجود وذلك القبول
من لوازم تلك الماهية
فوجب ان يبقى ذلك
القبول ببقاء تلك الماهية
فان قالوا ان ذلك الشخص
لما عدم امتنع ان يحكم
عليه حال عدمه بشئ ممن
الاحكام فامتنع الحكم
عليه بهذه القابلية فنقول
ان الحكم عليه بما تمنع

الاضافات لا وجود لها في الايمان واذا لا يكون لعم الله تعالى وجود في الايمان ولك أن تقول العلم يقع بالاشتراك على عكس الصفة وعلى هذه الاضافات وحينئذ لا تكون تلك الصفة عالما بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك وقد قال بعض المتكلمين هر بامن بعض هذه النقوض انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي العقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانيا اذا آله قابلا للتغير وهو شبهه بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى منزوع عن هذا النوع من الادراك كما أنه منزوع عن الاحساس والذوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذاهبهم

(١) أقول يريدونهم من المخالفين والكلام في صحة كون المعدوم معلوما قد مر وأما انتماء ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجودا له كان متعرضا للعلم تعالى بذاته وبالمعدومات وان ارادته واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد وليس بمجهول وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لاسبق والمعدومات مطابقة لعلمه بها لانه تعالى يعلمها معدومة وهي كذلك بمعنى ان المتصور منها ليس بوجود في الخارج

(٢) أقول يحتمل الاول تدل على امتناعه لانهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لانهاية لها من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متمناه بان المتميز ان كان واحدا منها فهو متمناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز ويسلم ان كل متميز متمناه يلزمه ان غير المتناهي متمناه والصواب أن يمنع الكبري فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته وان ذكر

جميع المعلومات لكار اداعلم شياعلم كونه عالما به وعلم ايضا كونه عالما بكونه عالما ويرتب هناك مراتب غير متناهية واذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل علوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية لامر واحد بل مرارا غير متناهية فان قلت العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم بالشيء ضافة الى الشيء والعلم بالعلم بالشيء اضافة الى العلم وبين العلم بالشيء والاضافة الى الشيء غير الاضافة الى غيره والجواب ان لانهاية في النسب والتعاقبات وهي امور غير تبوتية انما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال بالذي تقدم (١) **المسئلة** مذهب أصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلا للمجموع الفرق (٢) لئلا نلجأ لاجله مع في البعض أن يكون مقدوراته تعالى هو الا لا كان لان ما عداها اما لوجوبها اما لا امتناعا وهي ما يحيلان المقدورية لا يمكن الامكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى ولو خصت قادرية به بالبعض افترى الى المخصص واذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثر السكا اذا اجتمع على ذلك الممكن فاما ان يقع ذلك الممكن به ما مما فيجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال أولا يقع بواحد منهما او هو محال لان المانع من وقوعه به هذا وقوعه به ذلك فاما لم يوجد وقوعه به هذا لا يمنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه به هذا أو ذلك لزم وقوعه به هذا وذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما ما مانعا من وقوعه بالآخر وذلك محال واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو محال لان كل واحد لما كان مستقلا بالآخر كان وقوعه باحدهما دون الآخر جبريا لا حطرا في الممكن على الآخر بلا مرجع وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقع بقدرته الله تعالى وتعلقاته (٣) اما الفلاسفة فقد منوا ان يصدر عن الواحد أكثر من واحد وقد قدم الجواب عن مهمهم واما التنوية والمجوس زعموا انه غير قادر على الشئ لان فاعل فيما مر ان الحق أن العلم أمر اضافي وهو ناجع له امر واحد استكثر النسب وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تخير فيه صوب قول أبي سهل تعريضا

(١) أقول التزمه ناجواز كون النسب مع كونه غير تبوتية غير متناهية وجعل في الاخير العلم صفة واحدة مع التزام النفس عليه فانظر في تحريه وخطئه في هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا تصل الى اكتشاف الذات ولا الى تحقق حقائق صفاته لكان أولى فان الجهر عن درك الادراك ادراك وتحقيق هذا المبحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع

(٢) أقول لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والتنوية وقوماء مدوين من المعتزلة وابس جميع افرق شعبة ورين في هؤلاء

(٣) أقول قدم الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم فلا وجه لاعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته ففيه نظر لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه مؤثرا في جميعها او لازم منه وجود جميع الممكنات وذلك ان القدرة وحدها لا تكفي في وجودها لتأثير بل يحتاج معها الى الارادة والدلائل الذي ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بل الصحيح عند أهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر في كلها او الله قادر على البعض وغير مؤثر في ما اذا قادران على شيء واحد مع ان المؤثر فيه أحدهما دون الآخر وانما كان ذلك كذلك لكون المؤثر متناحيا مع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى لان بعض ذلك به غير ما ذكره

الحكم عليه حكم عليه
بهذا الامتناع فلو لم يكن
حال عدمه قابلا لهذا الحكم
لا كان هذا الحكم باطلا
وان كان قابلا للحكم فثبت
بسط هذا السؤال

المسئلة الثانية

الاجسام قابلة للعدم لانا
قد دللنا على ان العالم
محدث والمحدث ما يصح
عليه العدم وتلك الصحة
من لوازم الماهيات والا
لزم التساؤل في صحة تلك
الصحة فوجب بقاء تلك
الصحة بقاء تلك الماهية
ثبت انها قابلة للعدم

المسئلة الثالثة

القول بمحشر الاجساد حق
والدليل عليه ان عود ذلك
البدن في نفسه ممكن
والله تعالى قادر على كل
الممكنات عالم بكل
المعلومات فكان القول
بالمحشر ممكنا فهو
مقدمات ثلاثة الماهية
الاولى فاما ان
البدن في نفسه ممكن
والدليل عليه ان إعادة
العدم اما ان تكون

الخيرات خير وفاعل الشر وشرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا شريرا الجواب ان عيبه بالخير والشرير موجودا للخير والشر فلم قلت ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون كذلك وان عيبه غيره فبينوا (١) اما النظام فقد زعم انه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبائح واحتج بان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما انه محال فلانه يدل على الجهل والحاجة وهما محالان والمؤدى الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور هو الذى يصح ايجاده وذلك يستدعى صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود والجواب لا نسلم ان فعل شئ يدل على الجهل والحاجة بل هو مال فله ان يفعل ما شاء سلمنا ان يمكن هذا الامتناع جاء من جهة الداعى فلم قلت انه ممتنع من جهة القدرة فان القادر حال انجزام ارادته الترتك ممتنع عليه الفعل نظر الى هذا الداعى ولا يمكنه ان يكون قادرا على الفعل نظر الى انه لو حصل له الداعى الى الفعل بدلا عن الداعى الى الترتك لكان قادرا عليه (٢) واما ما بداهانه زعم ان ما علم الله انه يكون فهو واجب وما علم انه لا يكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور والجواب ان هذا يقتضى ان لا يكون لله تعالى مقدور اصل الان كل شئ فهو ما لم يعلم الوجود أو لم يعلم العدم ثم يقول انه وان كان واجبا فنظر الى العلم لكنه ممكن فى نفسه فكان مقدورا وان العلم بالوقوع يتبع الوقوع الذى هو تبع القدرة والمتأخر لا يبطل المتقدم (٣) اما الجحى فقد زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اطاعة أو سفه أو عيب وذلك على الله محال والجواب ان الفعل فى نفسه حركة أو سكون مثلا وكونه طاعة وسفها أو عيبا أحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل أما أبو على وأبو هاشم واتباعهم فقد زعموا ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لان المقدور من شأنه ان يوجد عند توفر دواعى القادر وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى لكان اذا اراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم ان يوجد عند تحقق الداعى وان لا يوجد عند تحقق الصارف وهو محال والجواب ان البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك انما يجب اذا لم يقم مقامه بسبب آخر مستقل وهذا أول المسئلة (٤) (مسئلة)

وفى عبارته عند قوله أو يقع بواحد منهم ما هو محال لان المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فالجواب هو جود وقوعه بهذا الامتناع وقوعه بذلك موضع نظر اذا كان من الواجب أن يقول فالجواب هو جود وقوعه بهذا وجوب وقوعه بذلك اذ ذلك مؤثر خال عن الموانع وباقي الكلام هكذا فلو لم يقع بهذا وذلك وقع بذلك وهذا هو محال

(١) أقول المجوس من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر أهز من ويعنون به ما لم يكن وشيطانا والله تعالى منزعه عن فعل الخير والشر والمثنوية يقولون ان فاعلها النور والظلمة والديانة يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون بأن الخير هو الذى يكون جميع أفعاله خيرا والشر هو الذى يكون أفعاله شرا ومحال أن يكون فاعلها ما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرها واذا أمكن أن يكون شئ واحدا ببالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شر أمكن أن يكون فاعل ذلك الشئ واحدا

(٢) أقول أصل الجواب ان المحال لذاته غير مقدور أما المحال لغيره ممكن لذاته فكونه مقدورا لا ينافى كونه محالا لغيره

(٣) أقول المتأخر لا يبطل المتقدم لا يوجب به أيضا بل المتقدم هو الذى يوجب المتأخرا اذا كان المتقدم بالعلية وأصل هذا الجواب ما مر فى المذهب المتقدم

(٤) أقول انما يمكن كون المقدور مشتركا اذا أخذ غير مضاف الى أحدها بعد الاضافة الى أحدها

ممكنة أو لا تكون ممكنة فان كانت ممكنة فالمقصود حاصل وان لم تكن ممكنة فمقول الدليل العقلى دل على ان الاجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لاحتمالها فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الانبياء عليهم الصلاة والسلام ان القول بغير الاجساد حق وثبت ان الاجسام لو عدمت لامتنع اعادةها كان ذلك دليلا قاطعا على انه تعالى لا يعدم الاجساد بل يعدمها بأعيانها واذا كانت باقية بأعيانها فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة فحينئذ يصح ان عود ذلك البدن بعينه ممكن وأما المقدمة الثانية وهي قولنا انه تعالى قادر على كل الممكنات فقد دللنا على صحتها وأما المقدمة الثالثة وهي قولنا ان الله تعالى عالم بجميع الجزئيات فالقاعدة فيها ان يكون الله تعالى قادرا على تمييز أجزاء بدن

اتفق أصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة - حي بالحياة - خلاق بالخلق - لا سعة والعزلة وأهم المهمات
في هذه المسئلة الكشف عن محمل النزاع فنقول أما نفاة الاحوال فقد زعموا ان العلم نفس العالمية
والقدرة نفس القادرية وعصا صفتان زائدتان على الذات واعترف ابو علي وأبو هاشم بهذا الزائد الا انهم
قالوا لا يسمى هذه الامور علم وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لا في الظاهر بل ذهب ابو
هاشم الى انها الاحوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في نفسها وقول
أبي هاشم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه استعمال التصديق بشيئته لغيره وأما ابو علي الجبائي فانه
سلم فيها انها معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الاحوال من خلاف معنوى البنية وأما مثبتة والحال
منافاة فقد زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معلولة بمعنى قائم به وهو العلم وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين
المتزلة في المعنى وأما نحن فلا نقول ذلك لان الدلالة ماديات الاعلى اثبات امر زائد على الذات فالعلم على
الامر الثالث فلا دليل عليه البنية لا في الشاهد ولا في الغائب (١) أما الفلاسفة فمن مذهبهم ان العلم عبارة
عن حصول صورة مساوية للعلوم في العالم فاذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى
بالمعلومات امور زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك في النظم السابع من
كتاب الاشارات وعلى هذا قد سلموا ان علم الله تعالى معنى قائم بذاته الا انهم يعمرون عن هذا المعنى
بعبارة اخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متفومة بتلك الذات فكأنهم يعمرون
عن المعنى بالصفة الخارجية وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات فظاهر انهم يساعدون في هذه المسئلة
عن المعنى بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتة الحال من ان العلم لا يقولون بالذات وتلك الصور اللازمة
للذات ومثبتة الحال منا قالوا امور ثلاثة الذات والعالمية والعلم فظهر ان الذي يقوله نفاة الحال منافاة في
علمه بين كل من أقرب يكون الله تعالى عالما قادرا (٢) انما ما بعد العلم بكونه تعالى موجودا فيقولون ان دليل
آخر يدل على كونه عالما قادرا والمعلوم ثانيا غير المعلوم أولا فعلمه تعالى زائد على ذاته (٣) احتج
المقدم بامور أحدها ان علمه لو كان زائدا على ذاته لكان منقرا الى ذاته فيكون كمال ذاته واحكامه

امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد على
سبيل البدل والمراد من كون مقدور أحدهما مقدور الآخر

(١) أقول أكثره هذا الكلام نقل المذهب وقوله في ابطال قول أبي هاشم ان ما لا يتصور في نفسه
استعمال التصديق بشيئته في غير فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراد استعمال التصديق
بشيئته فذلك غير علم لان النسب لا يتصور بانفراد ما وقد صدق بشيئته الغير هاوا وان كان المراد ان ما لا
يتصور أصلا فهو حق وقوله الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم وبين أصحابنا فظني فيه نظر لان الزائد
عندهم ليس هو وجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذي ليس زائدا على الذات وعند أصحابنا ان العلم زائد
وهو موجود والباقى ظاهر

(٢) أقول ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ثم ذكر
أخيرا ان قولنا بواقى قول من أقرب يكونه تعالى عالما قادرا والافسفة يقولون ان علم الله تعالى فعل
يوجد به ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة مختلفة بالاعتبار ونحن لانقول
بذلك وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات فها هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات فاه الماسة هي
الصفة وهم أيضا يقولون بها

(٣) أقول انتم تارة العلم بالوجود الى دليل آخر يدل على العلم لا يدل على تغيره - ودواله - العلم فان
الدليل الدال على وجود المصانع مغاير للدليل الدال على انه واحد ومع ذلك لا يلزم كون المصانع الواحد

هذا الانسان عن اجزاء
بدن ذلك الانسان الآخر
فاذا ثبتت هذه المقدمات
الثلاثة - ثبت ان حشر
الاجساد ممكن واذا ثبت
الامكان فنقول ان الانبياء
عليهم السلام أخبروا
عن وقوعه والصادق
اذا أخبر عن وقوعه
ممكن النوع وجب
القطع بصحته فوجب
القطع بصحة الحشر والنشر
احتجوا على انكاره بان
قالوا اذا قيل ان انسانا
واحدة - لم يبق له انسان آخر
فذلك الاجزاء ان ردت الى
بدن - لم يبق له صانع ذلك
وبالعكس وعلى
النفس لا يبرين فقد دخل
القول بالحشر والنشر
والجواب عنه اما على
قولنا ان الانسان جوهري
فورا في مشرق في داخل
البدن فكل الاشكال
زائلة واما على ظاهر قول
المتكلمين فهو ان الانسان
فيه اجزاء أصلية واجزاء
فصلية واعتبر إعادة
الاجزاء الأصلية لهذا

وتلك العلة ليست الا تلك الذات والموصوف به ليس الا الذات فتكون الذات فاعلمه وقابلة معا وهو محال
وثانيه ان عالمية الله تعالى واجبة والواجب يستغنى بوجوه عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكان
مشارك للذات في القدم وذلك يقتضي تماثلها وان لا يكون أحدهما بكونه ذاتا والآخر صفة أولى من
العكس لانها تكون مغايرة للذات فيلزم القول بعدم مغايرة و رابعها ان علم الله تعالى المتعلق بمعلومها
يجب ان يكون مثلا للمتناه فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وخامسها ان العلم بكل المعلوم غير العلم
بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية والجواب عن
الاول قد تقدم وعن الثاني انه انما يتوجه على من اثبت عالميته ثم يعالها بمعنى ونحن لانقول به وأيضا
فبمقدار القول نقول الواجب متى لا يعمل اذا كان واجبا بذاته أو بغيره والاول مسلم لكن لم قلت ان
عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هذا أول المسئلة والثاني باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب
استغناؤه عنه كما في الشاهد ودع الثالث ان الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبى أو ثبوت
وذلك لا يوجب التماثل أصلا كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلهما وعن الرابع
انكم ان عنيتم بالتغاير كون كل واحد منهما مخالفا للآخر فهو كذلك الاكنا لانطلق هذا اللفظ لعدم الاذن
وان عنيتم جواز المغارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلتم به وان عنيتم معنى ثالثا فبينوه وعن
الخامس ان علمه المتعلق بمعلومها منع علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشئين
في بعض اللوازم تماثلهما واثبت سلفه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون
وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس ان ما ألزمت علمنا في العلم
يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبهة (١) وبالله التوفيق **المسئلة الخامسة** الباري
تعالى ايس مریدا لله وهو قول أبي علي وأبي هاشم والخلاف فيه مع التجار لما تقدم في مسئلة العلم واحتج
أبو علي وأبو هاشم على انه تعالى ايس مریدا لله بانه لو كان كذلك لكان مریدا لجميع المراتد كما انه
لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات لكان ذلك محال لان زيدا اذا أراد موت رجل وعمر وأراد
حياته فلو كان الله تعالى مریدا لكل المراتد للزم ان يكون مریدا للموتة وحياته معا وهو محال واقايل

غير ذلك الواحد وأيضا اذ الدليل على وجوده وآخو على كون وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على
ان وجوده غير كون وجوده غير ذاته يدل ذلك على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقة
(١) أقول قوله الجواب عن الاول قد تقدم بریده تجوز كون الشئ فاعلا وقابلا في نفس سيرا لتغاير
بجواز المغارقة في أحد الامور الاربعة موضع نظر وذلك لان كثير من العلل والمعلولات بمنع المغارقة
مع وجوب تغايرها والاولى ان يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتهما لان صفتهما لا تكون
مغايرة بالذات لها اولاد ذات لها مثل ذلك لا تتغاير الصفات وما قال في الجواب عن الخامس فيه نظر
لان العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقا الى معلوم فالنسب التي تكون الى معلوم واحد تكون متماثلة
ولا ينفع بدفع بقياسها على الوجود ولا في الوجود على وجوده وعلى وجود ما يقع بالمشكك والواقع
بالمشكك لا يوجب المساواة في اللوازم اما الامور المتماثلة بحسب اشتراكها في اللوازم والجواب
عن السادس الزامى وهوان الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفا اقتضى كون العالمية
بحسبها مختلفة متعذرة وهذا الجواب يكون على أبي هاشم وأبي علي القائمين بان العالمية زائدة على الذات
والعلم ليس بزيادة على الذات وانهم أوردوا الزام تكثير العلوم على القائمين بكون العلم زائدا عارضوهم
بوجوب تكثير العالمية بغير هذا الدليل قوله وهذه المعارضة واردة على جميع الشبهة يعني ان المعارضة
بالعالمية واردة على الشبهة الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم زائدا على الذات

الانسان ثم ان الاجزاء
الاصيلة في هذا الانسان
أجزاء فاضلة لغيره فزال
هذا السؤال والمذهب
الذي اخبرتنا به قريب
من هذا

المسئلة الرابعة

ثواب القبر وعذابه حق
لانيه ان الانسان جوهر
لطيف نوراني ساكن في
هذا البدن فبعد خراب
هذا البدن ان كان كاملا
في قوة العلم والعمل كان
في القبطة والسعادة وان
كان ناقصا فيهما ما كان في
البلاء والعذاب ثم القرآن
القديم يدل عليه أما في
حق السعداء فقوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله أمواتا بل أحياء
عند ربهم هم يرفقون
فرحين بما آتاهم الله من
فضله وأما في حق
الاشقياء فقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا وقوله تعالى اغرقوا
فادخلونا نارنا

المسئلة الخامسة

الجنة والنار مخلوقتان أما

أن يقول لم قلت لو كان مريدا لله كان مريدا لكل المراتد والقياس على الله لم لا يسمي ولا يفتي
من جوع وقولهم لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعاقبا لبعض المراتد أولى من تعاقبها
بالباقى فندعرت صفة (١) **مسألة** لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدا بأرادة
حادثه خلافاً لتزله والكرامية فهو تعالى مريدا بأرادة محدثة لا في محل وأما عدم الكرامية فهو
مريدا بأرادة يخلقها في ذاته لئلا نأخذ أحداث الشئ لا يصح إلا بالأرادة على ما تقدم فلو كانت الإرادة
حادثه لا فتقرت إلى إرادته أخرى ولزم التسلسل (٢) **مسألة** كلام الله تعالى قديم
خلافاً لتزله والكرامية وأعلم أن الجمهور من أتباعنا لا يقولون أن المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلماً
وبخلافه ونفاني قدم الكلام فلما نحن قديمنا الذي يقول به الله عز وجل فنحن نقول به من حيث المعنى
والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة وإذا حاولنا مكالمته المعتزلة وجب علينا أن نخفق ما هيبة الكلام
ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بهما ثم نقيم الدلالة على قدمها فأنهم يخالفوننا في المواضع
التي لا فائدة في قول أم المقامان الأولان وهما المقامان الصبيان مع المعتزلة فقد قدم القول فيهما وأما
الثالث فالدليل عليه من وجهين الأول أن القائل قائل اعترف بكون الله تعالى موصوفاً بهذا
الكلام وقائل أنك ذلك وكل من اعترف به قال أنه قديم لأن المعتزلة والكرامية لم يترفوا بكون الله
تعالى موصوفاً بهذا الكلام وإنما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفاً وصوتاً وإذا ثبت ذلك فلو قلنا
بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولاً لنا وهو خرق الإجماع وهو باطل الثاني وهو أن يكون هذا
الكلام لو كان محدثاً لكان ما أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون محدثاً للحوادث وهو محال أو
لا يحدث فيه وهو محال لأن كون الله تعالى متكلماً قد دللنا على أنه من صفاته وصفة الشئ يستحيل
أن لا تكون حاصلته فيه والالجاز أن يكون الجسم مقترناً بحركة قائمة بالغير وذلك محال واحتجوا بأن
أولها أن الأمر بلا ما مورعيت وهو غير جائز على الله تعالى وثانيه أنه تعالى في الازل لو كان
متكلماً ببقوله أنا أرسلنا نوحاً وهو اختيار عن الماضي كان كاذباً وثالثها أن الأمة مجمعة على أن كلام
الله نسخ ونسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات والجواب عن الأول أن عدم الله بن
صمد يذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قدما لكنه ما كان في الازل أمراً ولا نبيلاً ولا خبراً ثم صار
فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد لأننا ما وجدنا في النفس طاباً أو فاضلاً وبيننا الفرق بينه وبين
الإرادة أمكننا بذلك أن نشير إلى ماهية معقولة وتدعى نبوت الله تعالى فاما الكلام الذي يغاير هذه
الحرروف والاصوات وبغاير ماهية الأمر والنهي والمخبر فغير معلوم التصور فكان القول بنبوت الله
تعالى في الازل محض الجهالة أما جهول الأصحاب فقد دزعوا أن كلام الله تعالى كان أمراً ونهياً في
الازل ثم منهم من يقول الله مأمور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد لأن الجماد إذا لم يحترق
يكون مأموراً فاما مأمور الذي هو في محض كيف يقول أن يكون مأموراً ومنهم من قال أنه في الازل
كان أمراً من غير مأمور ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخوله في الوجود مأمورين بذلك

(١) أقول ما تقدم في مسألة العلم وهو أن كون العلم بذاته مغايراً للعلم بأرادته يقتضي تغايراً وقياس
الإرادة على الله لم لا يفتي بالتعريف الكونه قائم لا ولا الزام لأن القياس عليه ممنوع وهو كون العلم له
بذاته وقوله وقد عرفت صفة الإشارة إلى أن الإرادة على قدر كونها ذاتية فلم لا يجوز أن تتعاقب بعض
أرادات دون البعض

(٢) أقول لم أن يقولوا عليه إنكم أيتم الإرادة لترجح حدوثي الإيجاد على سائر أوقاته وجوزتم
أن لا تقادراً بربح أو عدمه قدور به على الآخرة من غير مرجح فلم لا يجوز أن تصدر عن القادر إرادة بلا
مرجح ثم نصبر تلك الإرادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل

الجنة فله تعالى في صفته أعدت للنفين وأما
الغار فله تعالى في صفته
فانقوا النار التي وقودها
الناس والحجارة أعدت
للكافرين وقوله تعالى
وانقوا النار التي أعدت
للكافرين واحتجوا على
أنها غير مخلوقة بأنها لو
كانت مخلوقة الآن وجب
أن لا ينقطع نعيمها وقوله
تعالى أكلها دائم ويجب
عدمها يوم القيامة لقوله
تعالى كل شئ هالك إلا
وجهه قلنا يحمل قوله
تعالى أكلها دائم على
ما يحصل به عدم دخول
المكافئين الجنة أو بدخل
الجنة يصح في عموم قوله
كل شئ هالك إلا وجهه
مسألة السادسة
يجب الإيمان بأن الله تعالى
يخرب السموات والأرض
والدواب عليه أن يبين أن
الأجسام كلها متميزة
في كل ما يصح على بعضها
يصح على الباقي وذلك
بدل على أن يخرج أو يغير
صفاته أمكن والنسب قد

ورد به فوجب الانفraz

المسئلة السابعة

وزن الاعمال حق ويكون المراد منه اما وزن محائف الاعمال أو ان الله تعالى يظهر الرحمان في كفة الميزان على وفق مقادير أعمالهم في الخير والشر وكذلك انطاق الجوارح ممكن لان البنية ليست شرطاً لوجود الحياة والله تعالى قادر على كل الممكنات وكذا القول في الخوض والصرط

المسئلة الثامنة

ثواب أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم وقال جمهور المعتزلة والخارج ان الثواب والعقاب ينقطع ودليلنا ان هذا الدوام أمر ممكن والا فيلزم الانتهاء الى وقت ينتقل الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال واذا كان الدوام

الامر وضره بواله مثلاً وهو ان الانسان اذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولداً ولكنه يموت قبل ولادته فانه ربما قال لبعض الناس اذا أدركت ولدي بالغاً فقل له أباً بك يا مراك بخصم العلم فهذه نافذ وجد الامر والمأمور معدوم حتى انه لو بقي ذلك الامر الى أن بلغ ذلك الصبي أصراً مأموراً بذلك الامر وعن الثاني ان الخبر في الازل واحد ولكنه مختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات وبحسب تلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم وعن الثالث ان تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات ولا نزاع فيه انما الكلام في الصفة القديمة التي دلت هذه العبارات عليها (١) في مسئلة في هذه الصفة القديمة اسماء بالكلام عندنا واحدة فلا لبعض أصحابنا فانهم أثبتوا خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والعدا لاف حقيقة الكلام هي الخبر والامر والنهي أيضاً خبر لانه اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك (٢) في مسئلة خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص وهو على الله محال ولانه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ولا يمكن التالي محال فان كل من علم شيئاً أصبح منه ان الخبر في نفسه عنه خبر اصدق وذلك مع يوم بالضرورة لا يقال هب ان ما ذكرته يدل على ان ذلك الخبر القديم صدق اذ لا يمكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقاً لاننا نقول للمعتزلة هذا أيضاً لازم عليهم لانكم جوزتم الحذف والاضمار لكمة لانطاع عليها وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر (٣) في مسئلة نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير

(١) أقول قول عبد الله بن سعيد ان الكلام الازلي قديم غير باطل بوجه آخر وهو ان التغير لا يمكن الا عند انتفاة شيء أو حدوث شيء فالازلي لا يمكن ان يتغير والاولى ان يقال الكلام وان كان صفة فديمة يمكن كون الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الانبياء وسمعوها وبلغوها الى أعمهم فهي الموصوفة بالتغير والتكثير والنزول لا مدلولها التي هي تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان محدثاً لكان اما أن يحدث في ذات الله تعالى وهو ممنوع أقول هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلاً للحوادث قوله أولاً يحدث وهو محال لان كونه تعالى متكاملاً من صفاته وصفة الشيء تستحيل ان لا تكون حاصله فيه أقول المتكلم صنعة والكلام يجوز أن يكون في غيره كما ان الخالق والرازق صنعة والخالق والرزق لا يجب أن يكون موجوداً فيه وباقى الكلام ظاهر

(٢) أقول أساليب الكلام ليست بمحمورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة أكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحداً هو القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل الكلام خبراً واحداً فان الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركبه عن ذكر الخبر عنه وذكرا الخبر وارتباط الخبر بجوز مع تركبه أن يكون دليلاً على مبدء واحد واذا كان كذلك فأنقول بان الامر والنهي خبراً لكونهما اخباراً عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان المدلول بالذات يغير المدلول بالعرض ضرورة (٣) أقول الحكم بان الكذب يقتضي ان كان عقاباً كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لزم الدور وقوله لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم ولا يستحال منه الصدق بفي على ان كلامه القديم هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصحح كل واحد منهما وما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لانهم يقولون هداية المكافين وازاحة علمهم واجبان على الله تعالى وعلى تقدير تجويز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاختلال بالواجب وهو محال فهم لا يجوزون الحذف والاضمار المقتضين خبر المكافين في تكاليفهم فهذا ما على كلامه والاولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعديله

مسموع الآن وهل يصح أن يكون مسموعا هـ هذا مما لم يعم عندي عليه دليل لانا حوزنا رؤيتنا ليس
بجسم ولا بعرض لانه لما رأينا الجسم والعرض وثبت انه لا بد من علة مشتركة وانه لا مشترك الا
الوجود لاجرم فلما يجب وزرؤية كل وجود وأما في هـ هذه المسئلة فاسمع لم يتعلق بالاجسام
والاصوات حتى يفترق الى علة مشتركة بل السمع لم يتعلق بالاصوات بخازان فكون علة صحة
المسموعة هي الصوتية فقط وحتم لا يكون ذلك الكلام مسموعا (١) **مسئلة** زعم بعض فقهاء
الحنفية ان التكرين صفة لازمة لله تعالى وان المكون محدث فتقول لهم القول بان التكرين قديم
ومحدث يستدعي تصور ما فيه التكرين فان كان المراد منه نفس مؤثرة القدرة في المقدور فهي
صفة تسمية والنسب لا يوجد الا عند وجود المتسمين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكرين
وان عنيتم صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم به امرنا الثاني فهو قالوا القدرة
صفة مؤثرة في صحة وجود المدة دور والتكرين مؤثر في نفس وجود المدة دور فانما القدرة
لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائر الوجود لان ذلك له لذاته ومباذلات لا يكون بافـ فلم يبق
الا ان يكون تأثيرا في وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو انبثقت صفة
أخرى لله مؤثرة في وجود المدة دور لكان تأثيرا في المدة دور وان كان على سبيل الصحة كان عين
القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مـ علة تلي بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال
وان كان على سبيل الوجوب لم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فكون الله تعالى
موجباً بالذات لا قاعلاً بالاختيار وهو باطل بالاتفاق وأيضاً فالقدرة تنافي هـ هذه الصفة لان الموجب
بالذات لا يكون قادراً مختاراً (٢) **مسئلة** الظاهر يوجب من المتكاملين زعموا انه لا صفة لله تعالى
وراء السمة أو الثمانية وأثبت أبو الحسن الأشعري البدعة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود

(١) انما أن يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالقوة والحدة والكيفيات بها تتقوم الحسروف
وتختلف باختلافها فإما للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلة المشتركة المقيضة صحة كونها
مسموعة اما الوجود اما المرضية ولا مفهوم للمرضية الا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذا لم
من ذلك صحة كون الكلام الذي صفته مسموعا كما قيل في الرؤية وظاهر ان هـ هذه وأما لها بما جلات
بعدة عن العقل والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد مـ

(٢) أقول انما أخذ التكرين من قوله تعالى انما أمرنا بشيء اذا أردنا ان نفعله ولله كن فيه يكون
بغيره لـ قوله كن مـ دعا على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكرين والاختراع والابحاد
والحق الفاعل نشـ ترك في معنى وتبين معانيه والمشتـ ترك فيه كون الشيء مـ وجد من عدمه لم يكن
موجودا وهي أخص علقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المدة دورات
وهي قائمة لما يدخل منها في الوجود ودوايت صفة سميعة تـ قل مع المدة بين بل هي صفة
تنتهي به ودخول الاثر تلك النسبة واما ادعاءهم قالوا المدة مؤثرة في صحة وجود المدة دور
فليس بصحيح انما الصحيح أن المدة متعلقة بصحة وجود المدة دور والتكرين متعلق بوجود
المقدور وـ وثمة ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والالم والقدرة لا يقتضيان
كون المقدور والمـ يلزم موجودين بهما والتكرين يقتضيه وقالوا بالازلية لقولهم بامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وقوله وان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا
امس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لاسبقا به اني اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته
كل حصول ذلك الشيء واجبا فيه لا عني انه كان واجبا بان يخافه قوله ان عنيتم به صفة مؤثرة في
وجود الاثر فهو عين القدرة بل وانه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع القدورات اثرها فيكون

ممكنا وقد أخبر عنه
الصادق وحب الاستقرار
به احبوا بالله تعالى ان
لم يعلم كية عدد انفسهم
كان ذلك نجهيلا لله تعالى
وان كان عالما بكياتها
كانت الاعداد متناهية
والجواب انه تعالى يعلم
كل شيء كما هو في نفسه
فلما لم يكن لتلك الحوادث
أعداد متناهية امتنع ان
يعلم كونها متناهية

مسئلة الثالثة

العمل لا يكون علة
لاحقاق الثواب لافا
له منزلة البصرة لنا وجوه
الاول انه لو وجب على الله
تعالى اعطاء الثواب فاما
أن يقدّر على الترك أو
لا يقدّر على الترك فان قدر
على الترك وجب أن يصير
مستحقا للذم مـ وثا
رائع صان وهو على الله
تعالى محال وان لم يقدّر
على الترك فذلك قدح في
كونه ذاهـ لا قادر مختار
الثاني ان الله تعالى على
العبد مدني عظمية وتلك
الدم توجب الشكر

وأثبت الاستواء صفة أخرى وأثبت أبواهق الاسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان وأثبت
القاضي صفات ثلاثة أخرى وهي ادراك الشم والذوق والماس وأثبت عبد الله بن سعد القدم صفة وراء
البقاء وأثبت مثبتة الحال العالمية أمر وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات وأثبت أبوسهل الصعلوكي
لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة وأثبت عبد الله بن سعد الرحمة والكرم
والرضا والسخاء صفات وراء الارادة والانصاف انه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها
فيجب التوقف واحتيج من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية باننا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة
انما يحصل بمعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى الا بطريق ولا طريق الا استدلال
بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذا الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات والجواب لم قلت انا
أمرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز أن يقال انما أمرنا بان نعرف من صفات الله تعالى الا القدرة الذي
يتوقف على العلم به تصديق محمد عليه الصلاة والسلام سلمناه له كن لانك لم تدرك من الدليل سيما
وعندنا التكليف بالمرهات ككيف ما لا يطاق سلمناه له كن لم قلت ان الاستدلال بالافعال وتنزيه الله
عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات (١) **المسئلة** ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من
المتأخرين الى اننا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن
المعتزلة الى انها معلومة بجهة المتكلمين منا ومن المعتزلة اننا نعرف وجوده وو جوده عين ذاته فلا بد وان
نعلم ذاته والا كان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا بجهة الفريق الثاني من وجهين
الاول اما المعلوم عندنا منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بحسم ولا جوهر ولا عرض ولا شئ
ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها عنها وأما الاضافات كقولنا قادر عالم فلا شئ ان الماهية مغايرة
لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى انه أمر مستلزم التأثير في الفعل على سبيل الصحة
فما هي القدرة مجهولة والمعلوم ليس الا هذا اللازم وهو التأثير المخصوص وكذلك المعلوم عندنا من
علم الله تعالى ليس الا انه أمر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فما هي ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم
ليس الا هذا الاثر فظهر ان ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا وبتقدير ان تكون معلومة لكن
العلم بالصفة لا يستلزم العلم بما هي الموصوف على التفصيل والادل الاستقراء على سبيل الانصاف
اننا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بما يستلزم العلم بالماهية ثبت اننا نعلم
حقيقة الله تعالى الثاني اننا قد بينا في أول هذا الكتاب انه لا يمكن ان تصور شيئا الا الذي ندرجه بحواسنا
أو نتجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يترب عن أحد هذه الثلاثة فلما هي الماهية الالهية خارجة عن
هذه الاقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا (٢) **المسئلة** الله تعالى يصح ان يكون مرتباً خلاقاً للجمع

موجود ولا يلزم من اثبات التكوين جميع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا
ما يمكن أن يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعين هما الا ان يتعلقان بوجود الاثر ولا
حاجة معهما الى اثبات صفة أخرى

(١) أقول مثبتة الحال القائلون بأن العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون العالمية معلومة
بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات والذين يقولون
بالصفات الزائدة لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال أو التنزيه فقط بل يقولون
السمع أيضا بطريق آخر في أمثاله وانما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات
(٢) أقول القول بأن المعلوم منه تعالى اما السلوب والاضافات ليس يعلم عند المتكلمين لانهم
يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا اضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه

والطاعة وما وقعت هذه
الطاعات في مقابلة العلم
السابعة امتنع كونها
موجبة بعد ذلك للشواهد
لان أداء الواجب لا يوجب
شيئا آخر الثالث اناد لنا
على ان فعل العبد انما
وقع لان مجموع القدرة مع
الداعي يوجب به وهو فعل
الله تعالى وفاعل السبب
فاعل للسبب ففعل العبد
يكون فاعلا لا لله تعالى
وفعل الله تعالى لا يوجب
شيئا على الله تعالى

المسئلة العاشرة
من الناس من قال ان
الوعد الوارد في الكتب
الالهية انما جاء للتخويف
فاما فعل الايام فذلك
لا يوجب واحتج عليه
بوجوه الاول ان ذلك
العقاب ضرر خال عن
النفع فيكون فيه امانه
ضرر فقط اهر واما انه خال
عن النفع فلان ذلك النفع
يمنع عوده الى الله تعالى
لانه تعالى منزها عن
المضار والمنافع ويمتنع
عوده الى ذلك العبد

الفرق وأما الفلاسفة وأما المتزلة فلا اشكال في مخالفتهم وأما المشبهة والكرامية فلا نهم انما جوزوا
 رؤيته لا اعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة وأما بقدر ان يكون هو تعالى منزها عن الجهة فهم
 يحيلون رؤيته فثبت ان هذه الرؤى والمنزلة عن الكيفية مما لا يقول به أحد الا أصحابنا وقبل
 الشروع في الدلالة لابد في التخصيص محل النزاع فان اختلف ان يقول ان أردت بالرؤية الكشف التام
 فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم القيامة ضرورية وان أردت بها الحالة التي نجد هاهنا أنفسنا عند
 ابصارنا الاجسام فذلك مما لا نزاع في انتفائه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صور المرئي في العين أو عن
 اتصال اشعاع الخارج من العين الى المرئي أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو خروج الاشعاع وكل
 ذلك في حق الله تعالى محال وان أردت به أمرنا كذا فلا بد من افادة تصوره فان التصديق مسبوق بالتصور
 والجواب اننا اذا علمنا الشيء حاله لا نراه ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالين وقد عرفت ان تلك التفرقة
 لا يجوز زعمها الى ارتسام الشئ في العين ولا الى خروج الشئ منها اذ هي عائدة الى حالة أخرى مسمومة
 بالرؤية فندعي ان تمام هذه الصفة بذات الله تعالى جائز هذا هو البحث عن محل النزاع والمعتقد ان
 الوجود في الشاهد على الصحة الرؤى فيجب ان يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه
 أحدها ان وجود الله تعالى عين ذاته وذاته محال فغيره فيكون وجوده محال فالوجود غيره فلم يلزم من
 كونه وجودا على الصحة الرؤى كونه وجوده كذلك سلما ان وجوده ناسوا وجود الله تعالى وبمجرد
 كونه وجودا لكن لا نسلم ان صحة الرؤى في الشاهد متفردة الى العلة فانا بيننا ان الصحة ليست أمرا ثبوته
 فتكون عدمية وقد عرفت ان عدم لا يعمل سلما ان صحة رؤى العلة متفردة فلم قلت ان العلة هي الوجود قالوا
 لا نرى الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الرؤى والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك
 لا الحدود والوجود والحدوث لا يصلح للعلة لانه عبارة عن وجوده مسبوق بالعدم والعدم في محض
 والعدم السابق لا يدخل له في التأثير فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود فنقول لا نسلم الجوهر مرئي على
 ما تقدم سلما ان لا يمكن ان لا نسلم ان صحة كونه الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون مرئيا فلم لا يجوز ان يقال
 الصحة ان نؤمن تحت جنس الصحة تحقيقه ان صحة كونه الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون لان اللون
 لا يمكن ان يرى جهره والجوهر مرئي فحين ان يرى لونا وهو لا يبدل على اختلاف هاتين الصفتين في
 الماهية سلما لا يشترك في الحكم فلم ثابت انه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة بانه
 ما تقدم من جواز تعلق الحكمين المتماثلين بعلة متماثلةين سلما وجوب الاشتراك فلم ثابت انه
 لا مشترك سوى الحدود والوجود وعليك الدلالة ثم نحن نذكره وهو الامكان ولا شك ان الامكان
 مغاير للحدوث فان كانت الامكان عدمي فانت فاما كان الرؤى أيضا عدمي ولا شبهة في تعاميل عدمي
 وعدمي سلما انه لا مشترك سوى الحدود والوجود فلم ثابت ان الحدود لا يصلح قوله لانه عبارة عن
 ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يعمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالاسواء بل بالثبوت كقولنا الموضوع
 هذا المحمول هو حقيقة ذاته تعالى الواجب وجودها لذاته التي لا يبر عنها الا بوصف - اي
 أو اضافي فبالمنزلة لا الوجود انما هي ذاته الذي ليس بمرض الماهية ولونه اذ هو الامر المشترك
 المقارب المتماثل للطلب أو تلك الحقيقة فغير معلومة بغيره تعالى وأما الدليل الثاني فهو ما اخترع
 بانه على مذهبه في التصورات وقوله لا يمكن ان نتصور الا الذي ذكره فاجتاج الى البيان ولم لا يجوز
 ان يكون البعض مما ذكره ملزوما لمعرفته واللازم لا يكون مما ذكره لانه يرد بما يتصوره من عقولنا
 البديهيات لا غير ومما صاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك ذهب الى ان
 وجوده معلوم وماده غير معلومة

المذهب وهو معلوم
 بالضرورة ومنع عوده الى
 غيره لانه لا نفع برباطه
 ايصاله الى عدم الأول
 قادر على فعله بدون اتصال
 هذا الضرر الى هذا المذهب
 وايضا فاقبال الضرر الى
 حيوان لاجل أن ينفع به
 حيوان آخر فلم يثبت انه
 ضرر خال عن النفع من
 كل الوجود وهو لا يلحق
 بأرحم الراحمين الثاني
 ان العبد يقول يوم القيامة
 يا الله انا من هذه الاشياء
 التي كلفتني بها وعصيتك
 فيها ان كانت خالية عن
 الحكمة والضرر كان
 التعذيب على تركها
 لا يلحق بالرحمة وان كانت
 مشتملة على الحكمة
 والضرر فذلك الحكمة ان
 عادت اليك فانت محتاج
 الي وان كان المقصود من
 تكليفك بها عود منافعها
 الي فلما نرى كتمانها فصرحت
 الا في حق نفسي فكيف
 يلحق بالحكيم ان يذهب

مجموع عدم وجوده والعدم لم يلزم هو عبارة عن كون الوجود مسموقاً بالعدم ومسموقية الوجود بالعدم غير نفس العدم والدليل عليه أن الحدوث لا يحصل إلا في أول زمان الوجود وفي ذلك الزمان مستحيل حصول العدم فعلمنا أن الحدوث كيفية زائدة على العدم سلمنا أن المصحح هو الوجود فلم قلت أنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فإن الحكم كإدعاءه برفي تحققه حصول المقتهض يعتبر فيه أيضاً انتفاء المانع فاعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم ومما يحققه أن الحياة مصححة للجعل والشهوة ثم إن حماية الله تعالى لا تصححها إلا بالاشتراك ليس إلا في اللفظ أو اشتراك المعنى لا يمكن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة من صفاته ينافيها وعلى التقديرين فإنه يجوز في هذه المسئلة ذلك أيضاً سلمنا أنه لم يوجد المنافي لا يمكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في أعيننا موقوفاً على شرط يمنع تحققه بالنسبة إلى ذات الله تعالى فأننا لنرى المرئي إذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للبرئي في الشكل في أعيننا وفي المحتمل أن يكون حصول الحالة المسمومة بالرؤية مشروطاً بحصول هذه الصورة أو كان مشروطاً بحصول المقابلة ولما امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله لا جرم امتنع علينا أن نرى ذات الله تعالى (١) والمعتمد في المسئلة الدلائل السبعية أحدها أن رؤية الله تعالى بمعلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة فان قيل لا نسلم أنه عاق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً وذلك محال وانما قلنا أنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً لأن صفة أن إذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل فقوله أن استقرأى لو صار مسموقاً في الزمان المستقبل فسوف تراه في زمانه في الزمان المستقبل اما أن يقال أنه صار مسموقاً أم صار مسموقاً فأن صار مسموقاً وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم يحصل الرؤية بالاجماع علمنا أن الجبل لم يستقر وإذا لم يكن مستقراً كان متحركاً ضرورة أنه لا واسطة بين الحركة والسكون فان الجبل حال معلق الله الرؤية باستقراره كان متحركاً ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركاً محال فثبت أن الشرط ممتنع فلا يلزم القطع لجواز المشروط والجواب سلمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركاً لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الذات الجبل وأما المقتهض لا ممتنع السكون فهو حصول السكون فإذا القدرة المذكورة في الآية منشأ الصحة الاستقرار وما هو المنشأ لا ممتنع الاستقرار فغير مذكور في الآية فوجب القطع بالصحة (٢) وثانيها أن موسى عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى عبثاً أو جهلاً وثالثها

بخيوانا لاجل أنه قصر في حق نفسه ويجري هذا مجرى من يقول لعبده حصل لنفسك هذا الدائق انتفع به فإذا قصر فيه أخذه المولى وقطع أعضائه أرباب بالاجل أنه قصر في قصصه ذلك الدائق لنفسه وهذا بخلاف المولى إذا أمر عبده بخالفه فإنه يحسن منه عقابه وذلك لأن المولى ينفذ بذلك ألفه وعمله ويضمر تركه فلا جرم يحسن منه أنه أن يعاقبه على ذلك وترك وأما في حق الله تعالى فهو ذلك محال قطعاً فلهذا الفرق والثالث أن جميع أفعال العبد من موجبات أفعال الله تعالى فكيف يحسن التعذيب منه

هو المسئلة الحادية عشر
منهم من سلم حسن عذاب الكفار إلا أنه قال أن المسلمين لا يذبون لقوله تعالى أن الخزي اليهم والسوء على الكافرين

(٣) أقول تلخيص دعوى الرؤية أن الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها المغيرة للحالة الحاصلة عند العلم ممكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى المانع منه الدليل فبهذا الوجه يقول أنها جائزة على الله تعالى ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دليل والاستدلال بالقياس التمثيلي في هذا الموضع كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه واردة (٢) أقول يمكن أن يقال على قوله المذكور في الآية منشأ الصحة الاستقرار لا ممتنع أن المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من قائل فان أسـ متحركاً لا صحة السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون وعلى قوله وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤخذة لنظمية فإن من واجب أن وجوب المشروط عند حصول شرط به تتم عليه العلة فإن حصول الشرط مطلقاً لا يوجب حصول المشروط إذا لم تكن العلة حاصلة أو كانت حاصلة لكنهم موزعون لشرط آخر

قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن قلب
الحدة نحو المرئي التماس الرؤية فان كان الاول مع الغرض وان كان الثاني مذكرا له على ظاهره
فلا بد من حمله على الرؤية لان النظر كالسبب للرؤية والسبب من المذهب من أقوى وجوه
المجاز لا يقال لم كان ذلك التأويل اولى من تأويله او هو أن يكون الى واحد الا لأنه فيكون المراد وجوه
يومئذ ناظرة نعمه و بها منتظرة أو نقول المراد الى ثواب ربها ناظرة لاننا نقول اما الاول فباطل لان الانتظار
سبب النعم والآية مبنية على ان النعم وأما الثاني للنظر الى الثواب لا بد وان يجعل على رؤية الثواب
والانقلاب الحدة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضممار الرؤية لا محالة
كان اضممار الثواب اضممار الزيادة من غير دليل فوجب ان لا يجوز (١) حتى الخصم بأمور أحدها
قوله تعالى لا تدركه الابصار والاستدلال به من وجهين الاول ان ما قبل هذه الآية وما بعده امدكور
في معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً فان الفاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك
كما يقال فلان أجل الناس وأكل الخبز وأسناد الوقت واذا كان في الادراك مدحاً كان نبوته نقصاً
والنقص على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي أن لا تدركه الابصار في شيء من
الاقوات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل انه يستعمل كل واحد من
القوانين في تكذيب الآخر واذا صدق أحدهما قضي بين كذب الآخر فوجب كذب قولنا لا تدركه
الابصار واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا تدركه بصر واحد أو بصران ضرورة أن لا فائز بالفرق
وثانها انه تعالى لو كان مرئياً لآياته الآن وثالثها انه لو كان مرئياً لكان مقابلاً أو في حكم المقابل وقولنا
في حكم المقابل اخترا من رؤية الانسان وجهه في المرأة وعن رؤية الاعراض والجواب عن الاول
اننا نقول بوجوب الآية لان الادراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه لان أصله من الموقوف وذلك
انهما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب ولما كان ذلك في حق الله تعالى محال لا جرم به - فحيل أن
يكون مدركا فلم قلت انه ليس برئي وعن الثاني اننا بينا أن عند حضور المرئي وحصول الشرائط لا يجب
الرؤية سلمنا وجوبها في المرئيات التي في الشاهد دفعا للثبوت التي يذكرونها فلم قلت انها واجبة
في رؤية الصانع وان رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى ولا يلزم من وجوب حصول رؤية
المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط وعن الثالث ان
قولهم المرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل - بين المتنازع أو نقول ثبت انه يجب أن يكون
كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب أن يكون كذلك في الغائب ونقرر ما ذكرناه الآن (٢) ﴿سورة﴾

(١) أقول للخصم ان يقول الآية تدل على ان الحال التي عبر عنه تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة متقدمة
على حالة استقرار أهل الجنة وأهل النار في الدار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة فظن ان
يفعل بها فافتره فان حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفارقة وان كان ذلك كذلك فانتظار
النعم بعد البشارة بما فرح يقتضي نضارة الوجه و ليس ذلك الانتظار سبب النعم كما كان من ينظر خلعة
الملك حين وعدها و يتيقن انها اصل اليه عن قريب لا يغم لا ينتظاره ذلك وانتظار العقاب بعد الانذار
بوروده غم عظيم يقتضي سارة لوجهه كمن ينتظر ان يعاقب حين يتيقن لو ردد العقاب عليه عن قريب
وقوله يجب اضممار الرؤية في النظر الى الثواب يعني لا ينتظر ايسر بواردان النظر عبارة عما عن الرؤية
أو عن تقابل الحدة نحو الثواب مدلاشارة انتظار الوصول من النعم كما بينا ولا يحتاج الى اضممار الرؤية
(٢) أقول في الادراك عند الله تعالى مدح لا ادراك نقص ليس بشيء لان المدح يكون له في
الادراك البصري فالتقص يكون هو الادراك والله تعالى منزوع عن ذلك الا انه في وقوله ادراك الذي

وقوله تعالى انما قد أوحى
اليك ان الله ذاب على من
كذب وتولى وقوله تعالى
كلما أتني فيها فوج - ألم
خزنتهم الى يا أيكم نذير قالوا
بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء
ان أنتم الا في ضلال كبير
فدلت هذه الآية على ان
كل فوج يدخل النار
يكون مكذبا بالله وبرسوله
فن لم يكن كذلك وجب أن
لا يدخل النار

﴿سورة النازية عشر﴾
الذين لم يؤمنوا ان الفاسق
من أهل الصلاة يدخل
النار اختلفوا فقال أهل
السنة ان الله تعالى يهفو
عن البهيم والذين يدخلهم
النار لا بد وأن يخرجهم
منها وقالت الماترلة عذاب
الفاسق مؤبدا لنا وجوه
الاول قوله تعالى ان الله
لا يفر أن يترك به وبغيره
مادون ذلك لمن يشاء وجه
الاستدلال به ان تقدير
الآية ان الله لا يفر أن

الاله تعالى واحد لا نالو قدرنا الهين لكان اما ان يصح من أحدهما أن يفعل فعلا على خلاف الآخر
أولا يصح فان صح فلهذا ذلك لان ما ليس بمقتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال والا كان ممتهنا لا يمكننا
وعند وقوع ذلك الاختلاف فاما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال
أولا يحصل مرادهما وهو أيضا محال لان المانع من وجود مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر
فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر فلو امتنع ما معالو حدهما وهو محال
أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثاني وهو أيضا محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له
فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان ولان الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا عما جرت به ان كانت أزلية
فهو محال لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلق لا يزل محال فالعجز عنه أزلا محال
وان كانت حادثة فهو محال لان هذه الخلق لا يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زالت قدرته وذلك يقتضي
عدم القديم وهو محال واما ان امتنعت المخالفة فهو باطل لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على
جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح من هذين الفعل الحركة لولا الآخر ومن
الآخر فعله السكون لولا هذا فالم يقصد أحدهما الى الفعل لا يتعذر على الآخر ان قصد الى فعله لانه
ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس فاذا استحتمل أن يصير قصد أحدهما ما نفعنا
للاخر من القصد وصحة المخالفة فان قيل لم لا يجوز أن يقال أيهما السكون أيهما الحكمين لا يريد وذلك الاصلح
واحد فلا جرم يجب توافقهما قلنا الفاعل اما أن يتوقف على الداعي أو لا يتوقف فان توقف على الداعي
لا مجال من العدم إذ أن يختار الفعل القبيح اذا خلق الله فيه هدايا يدعو اليه واذا كان الداعي الى
القبيح موجبا للقبيح كان قبيحا واذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله
حسنا بالنفس بل الذي تريدونه فلم يلزم اتفاق الالهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما ما وان لم
يتوقف الفعل الداعي جاز في الفضل بين المتساويين في الحسن والقبح ان يختار أحدهما الالهين ايجاد
أحدهما والاله الآخر وجبت في حصول المخالفة بينهما (١)

القسم الثالث في الأفعال

مسئلة زعم أبو الحسن الأشعري انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور
واقعان بقدرة الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية

بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس يصحح لانهم يقولون أدرك الشمس والنار ولم يردوا به
ادراكهما من جميع جوانبهما والجواب الصحيح انه تعالى في الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام
الشئ أو خروج الشعاع واما الحالة التي تحصل بعد حصول أحدهما في الشئ من غير حصول أحدهما
فلم ينفه

(١) أقول قد مر امتناع وجود واجب الوجود لذاته ما وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب وأما هذا
الدليل فيدل على امتناع كون الالهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون الهة مترتبة
بقدر العلى منها يمنع السافل مما يريده من غير عكس ومذهب أكثر المشركين هو هذا وقوله فعل خالق
الداعي الى القبيح لا يكون حسنا ليس بشئ لان القائل بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق ما هو موجب
للقبيح قبيح فان خلق الكفار مع قدرهم ودواعيهم خلق ما هو موجب للكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك
لان وجوب الكفر عن القدرة والداعي معالين في الاختيار واذا كان المخلوق مختارا لم يتأدب مع فعله
الى فاعله وباقى الكلام ظاهر وقد يمكن ان يقين هذه المسئلة بالسمع لان صحة السمع غير موقوف على

القول بوحدة الاله

يشرك به فضلا لانه يغفر
على سبيل الوجوب وهو
ما اذا تاب عن الشرك واذا
ثبت هذا وجب أن يكون
قوله وبه فرمادون ذلك
من يشاء تنقض الاحتمال
يرجع النفي والاثبات الى
شئ واحد وهو يوم ان
غفران صاحب الصغيرة
وغفران صاحب الكبيرة
بعد التوبة واجب عند
الخصم فلم يبق الاجل الآية
على غفران صاحب
الكبيرة قبل التوبة وهو
المطلوب والثاني قوله تعالى
قل يا عبادي الذين أسرفوا
على أنفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا وجه
الاستدلال ان قوله تعالى
يا عبادي يقضي تخصيص
هذا الخطاب بأهل
الايمان فان عادة القرآن
جارية بتخصيص
العباد بالمومنين وقوله
يغفر الذنوب جميعا يقيده
القطع بوجوبه وهذا

بقدره العبد وزعم الاستاذ أبو الهيثم ان ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين وزعم امام الحرمين ان الله تعالى موجد له بد القدره والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول العلامة ومن المعتزلة قول أبي الحسن البصري وزعم الجهم ومن المعتزلة ان العبد موجد له لا على نعمت الایجاب بل على صفة الاختيار انا وجوده الاول ان العبد محال الفعل اما ان يمكنه الترك او لا يمكنه فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان أمكنه فاما أن لا يفتقر ترك جميع الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه يجوز لا حد طرفي الممكن على الآخولا مرجح أو يفتقر ذلك المرجح ان كان من فعله عادلة تسمي والاقبال بل ينتهي لامحالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلفرض ذلك وجبته يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى مع ان نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص أحد الوقتين بالمحصل وقت الآخرة عدم الحصول يكون ترجيحاً لا حد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكيفية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومن لم يحصل امتنع فلم يكن العبد ممتنعاً بالاختيار فهذا كلام قاطع الثاني لو كان العبد موجداً لافعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها الذل حوزنا لايجاد من غير علم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى لان الفاعل الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي فثبت انه لا بد من الفاعل الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجداً لافعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها لكانه غير عالم بتفاصيلها اولاً في حق النائم وأما ما زعمه ان الفاعل للحركة الطبيعية قد فعله لانه يكون في بعض الاحياز والمركبة في بعضها مع انه لا شعوره به بالكون اما ما نالنا فلان عند أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس بنفس التفصيل في الجزئ بل علمه ذلك التفصيل مع انه لا شعوره لاكثر الخلق بذلك العلم لاجله ولا تفصيله (١) الثالث اذا اراد العبد تسكين الجسم أو اراد الله تحريكه فاما أن لا يقع معا وهو محال لان المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلو امتنع معا لوقع معا وهو محال أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرتين معا أو يتنافيان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والثاني الواحد وحده حقيقة لا يقبل التفاوت فاذا التدرتان بالتأثير في اقتضاؤه وجود هذا المقدور على السوية فاما التفاوت في أمور أخرى خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح (٢) اخرج الحاصم بالمعقول والمقول اما المعقول

(١) أقول نفس الایجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجود والا لكان له ان يدفع قول القائلين بان النار محرقة والشمس مضيئة بعدم علمه بآثارهما ونحوه بالایجاد من غير العلم لا يطل اثبات عالمية الله تعالى لان مثبتى العالمية لا يستدلون بالایجاد على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل وانقائه على العالمية والقول بان الفاعل الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار لهذه الحقيقة فانهما محروقتان من غير علمهما بها

(٢) أقول اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه فاما أن يقع القدر بل وذلك لان القدرتين ليسا بتساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك قد قدرت على حركة مسافة في مدة لا قدرت غيرها على مثل تلك الحركة في أضغاث تلك المدة ولو كانت القوة متساوية لكانت المقدورات متساوية وتثبت كذلك وايضا الضعف ربما قدر على فعل بالاستقلال بقدر عليه القوى والقوى قد قدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا قدر على منع القوى وهذا الدليل آخر من دليل القانع في ابطال كون الآلهة أكثر من واحد وهناك ينتهي لان الآلهة تفرض

الغفران وغدا بان كل ذلك محمول على القطع بان الله تعالى يخرج جميع أهل الايمان من النار الثالث قوله تعالى وان ربك لذو نفقة لافعاله على ظاههم أي حال ظاههم وذلك يدل على حصول الغفران قبل التوبة الرابع هو ان المؤمن يستحق بايمانه وسائر طاعاته الثواب ويستحق بنفسه العقاب على قول انهم والقول بزال استحقاق الثواب باطل لانه اما أن يحصل على سبيل الموازنة او لا على هذا الوجه والاول باطل لانه يقتضي ان يؤثر كل واحد منهما في عدم الآخر وذلك الثاني برامان يقع معا وعلى التعاقب والاول باطل لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والعلة حاصله مع العلول فلو حصل الامكان مع الحاصل لوجودان

فهو ان فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان ممتكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول وان لم يخلق الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد ممتكنا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البتة حازمة بانه لا يجوز اسرار الجماد ونحوه ومدمحه وذمه وجب أن يكون الامر كذلك في أفعال العباد ولو كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجد والجواب انه لازم عليكم لان الامران توجه حال استواء الداعي ففي تلك الحال امتنع الترجيح وان توجه حال الرجحان فهناك الرجحان واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم الله عدمه فهو ممتنع فثبت ان الاشكال وارد على الكل وان الجواب هو ان الله تعالى لا يستل عما يفعله (١) وأما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسئلة من عشرة أوجه الاول ما في القرآن من اضافة الفعل الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتمون الكتاب بأيديهم ان يتمعون الا الظن ذلك بأن الله لم يك مغبرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم بل سوات لكم أنفسكم أمرا فطوعت له نفسه قتل أخيه من يمل سوا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الثانية ما في القرآن من مدح المؤمن على الامعان وذم الكافر على الكفر ووعيد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزي كل نفس ما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى تجزي كل نفس بما تسعى هل جزاء الا حسن الا الا حسن وهل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن أعرض عن ذكري أوائل الذين أشترى والحياة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال الخلق لوقين من التفاوت والاختلاف والعلم أما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي أحسن كل شئ خلقه والكفر ليس بحسن وقوله ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم شئنا ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانسكار واتوا ببعض الحجة معه وعنه ذلك انه تعالى خلق الكافر في الكفر وأراد منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوجب عليه واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو جنس آخر من بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبها وكذا قوله

مساوية في القدرة بالتفاوت وههنا لا يتمشى

(١) أقول لاشك في ان الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد ممتكنا فيه اما ان كان للعبد تأثير ما في بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له تمكنا في ذلك التأثير لا غير وقوله ان ذلك الاشكال لازم على الكل ليس بصحيح لان المعتزلي يدعي الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو ينفيه بالدليل وأيضا الامر يتوجه حال استواء الداعي لم يحدث الترجيح فبقية الفعل ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادرا على الطرفين وأما القول بان ما علم الله تعالى وجوده واجب لا يفيد في كون العبد فاعلا غاية ما في الباب انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لمكان مبطلا فعمله ولو كان مبطلا لاختيار العبد لمكان مبطلا لاختياره تعالى فان كان عالما في الازل بما سيفعله في المستقبل ففعله الاستقبال اما واجب واما ممتنع والجواب عنه ما قاله فيما مضى من ان العلم تابع للمعلوم وحده لا يكون متعينا للموجوب والامتناع في المعلوم

معامع ذنبك العبد من ذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال والثاني وهو حصول هذا التأثير على سبيل التعاقب وهو محال ايضا لان الغلوب لا يعرود غالب البتة وأما القول بانه الاحباط لا مع الموازنة فهو لما يقتضي أن لا ينفع ذلك المؤمن بايمانه ولا بطاعته البتة لافي جالب نفع ولا في دفع ضرر وانه ظلم فثبت بما ذكرنا ان استحقاق الثواب باق مع استحقاق العقاب واذا ثبت هذا وجب حصولهما فاما أن يدخل الجنة مدة ثم ينتقل الى النار وهو باطل بالاتفاق واما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل الى الجنة وهو الحق واحتج الخصم بمومات الوعيد وهي معارضة بمومات الوعد والترجيح لهذا الجانب لان المساهلة في الوعد كرم وفي الوعد لزوم واحتج أيضا بقوله

تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بقوله لا بآبائهم ما منعكم أن تسجد وقول موسى لآخيه ما منعكم أن تقرأ بآبائهم ضلوا
 وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنهم لم أذنت لهم لم تحرم ما أحل الله لك وكيف
 يجوز أن يقول لم تفعل مع الله ما فعله وقوله لم يأسر بالإيمان ولم يردو ينجي عن الكفر وأراد به عاقب على
 المصاحب في فصل له في هذا المعنى كيف أسر بالإيمان ولم يردو ينجي عن الكفر وأراد به عاقب على
 الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول أني نصر فون ويخاف فيهم الاثنت ثم يقول أني يؤمنكون
 وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم يكفرون وخاف فيهم - م أسر الحق بالباطل ثم قال لم يأسر الحق بالباطل
 وصدهم عن السبيل ثم قال لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال ماذا عليهم لو آمنوا
 بالله وذهب بهم عن الرشد - ثم قال فاني تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فما لهم عن
 التذكرة معرضين المأس الآيات التي ذكر الله تعالى فيها كسر العباد في أفعالهم وتخليقها في مشيئتهم
 فيهما قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم اعلموا فبشرى الله علمكم لمن شاء منكم أن
 يتقدم أو يتأخر فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم اعلموا فبشرى الله علمكم لمن شاء منكم أن
 على من في المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال - ي يقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركوا
 وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناه - الم السادس الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمساورة اليها قبل
 فواتها كقوله وسارعوا إلى مغفرة من ربكم أجيبوا داعي الله وآمنوا به واسمعوا لله وللرسول بالآيات
 الذين آمنوا الركونوا واحجوا واعبدوا واعبدوا ربكم فآمنوا خيرا لكم وآمنوا به وأحسن ما أنزل إليكم من ربكم
 وأنصتوا إلى ربكم قالوا وكيف يصح الأمر بالطاعة والمساورة اليها مع كون الأمور ونوعا جزاء عن الايمان
 بها وكيف يستحيل أن يقال لا فقه الزمان ثم وان برى من شاق احفظ نفسك يستحيل هذا السابيع
 الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله ابك نعبدا وبالك نستعين واستعنا بالله من
 الشيطان الرجيم استعينوا بالله - بر فاذا كان خالق الكبر والمأوى فكيف يستعان به وأيضا يلزم
 بطلان الاطاف لانه تعالى اذا كان هو الخالق لا فقه الايمان فادق نفع بحسب الامور من اطاف الذي
 بفعله الله تعالى لكن الاطاف حاصله لقوله تعالى اولايرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ولو
 حوّل الناس أمة واحدة ولو بسط الله الرزق عليهم فإما رحمة من الله انت لهم ان الصلاة تنهى عن
 الفحشاء والمنكر الناس الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم وأضافتهم إلى أنفسهم كقوله
 تعالى حكايه عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعنه نوح بنى نوح ربنا ظلمنا أنفسنا وعنه موسى رب
 اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لا ولاد بل سولت انكم أنفسكم وقال من بعد ان نزع الشيطان بيني وبين
 اخوتي وقال نوح رب اني أعوذ بك ان أسألك ما ليس لي به علم قالوا هذه الآيات دالة على اعتراف
 الانبياء بكونهم ذائعي لافعالهم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم
 وهما صميم كانت منهم كقوله تعالى ولونرى اذا الظالمون موقفون عند ربهم - م الى قوله نحن صددناكم
 عن الهدى به واذ جاءكم بل كنتم محرمين وقوله ما سلككم في - فرقوا لولم يكن من الما بين كلنا في فها
 فوج - الم خزنتم الى قوله فكذبنا وارقا وقوله اولئك بينا لهم - م سب من الكتاب فذوقوا عذاب بما
 كنتم تكذبون - الم الا والآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجب دفعهم في الآخرة من العسر إلى
 الكبر والمأصية وطاب الرحمة كقوله تعالى وهم يصطرون في نار بنار يخرجون من النار وقوله تعالى
 قال رب ارجعون الى عمل صالحا ولو ترى اذ الظالمون ناكس رؤسهم أو يقول حين يرى العذاب
 لو اني كره ما كره من الله - م فله جلة - م لا تملأهم بالكتاب انهم يزلون لا يأتون الا بالباطل
 من بين يديه ولا من خلفه لا يقال الكلام عليه من وجهين الاول ان هذه الآيات مارة بالآيات

تعالى ان الابرار اني نعسم
 وان العباد اني نعسم
 يوم الدين وما - م عنها
 بغائبين والجواب يجب
 حمل لفظ العباد على
 الكمال في الفجور وهو
 الكافر وتوفيقي بين هذه
 الآية وبين ما ذكرنا من
 الدلائل

المسئلة الثالثة عشر

القول بشفاعه الرسول
 صلى الله عليه وسلم في حق
 ذاك الأمة حتى خلافا
 لله - منزلة (لنا) - قوله
 تعالى في صفة الكفار فما
 تنفعهم شفاعه الشافعين
 ونخصيهم به - هذه الحال
 يدل على ان حال المؤمن
 بخلافه وايضا قال تعالى
 واستغفر لذنبك وللمؤمنين
 والمؤمنات أمر الله تعالى
 نبيه صلى الله عليه وسلم أن
 يستغفر للمذنب منهم فاذا
 أتى - هذا الاستغفار
 فالظاهر انه يجب أن
 يشرفه الله تعالى بالاجابة
 اليه واذا اراد ذلك وجب

الذلة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد أن
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فاعمالهم لا يريدون الايمان فيكون فاعلالا لا ايمان
فيكون فاعلالا كقوله لا فائز بالفرق والثاني وهو اننا وان نفينا كون العبد موحدا لافعال نفسه انكنا
نعترف بكونه فاعلا لها ومكة سبيلها ثم في الكسب قولنا ان الله تعالى أجرى عادته بان العبد
متى ضم عزمه على الطاعة فانه تعالى يخلفها متى ضم عزمه على المعصية فانه يخلفها وعلى هذا
التقدير يكون العبد كالمرجوح ودون لم يكن موحدا فلم لا يكفي هذا القدر في الامر والنهي وثانيهما ان
ذات الفعل وان حصلت بقدرته الله تعالى وان لم يكن كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة
بقدرة العبد فلم لا يكفي هذا في صحة الامر والنهي لاننا نجيب عن الاول بجواب اجمالي ذكره
أبو الهذيل وهو ان الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لئلا يكون حجة لهم ولو كان المراد
من هذه الآيات ما ذكرنا من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه
السلام كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى
فيها وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما ذكرنا وأما
الكلام التفصيلي على كل واحد من الآيات في المطولات وعن الثاني أن العبد اما أن يكون مستقلا
بادخال شيء في الوجود واما أن لا يكون فهذا اني واثبات ولا واسطة بينهما فان كان الاول فقد سلمت
قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل لامحالة
واذ لم يخلفه فيه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطرا فتعود الاشكالات وعند هذا التحقيق
يظهر ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد اذا اختار الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت
فلما حصل ذلك الاختيار به أولاه والاول قول الخصم والثاني لا يدفع الالتزام قوله كونه طاعة
ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرته العبد وذات الفعل تحصل بقدرته الله تعالى فلما هذا
اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول المعتزلة الجواب ان هذه الاشكالات واردة
على المعتزلة لان ما علم الله تعالى انه يوجد كان واجبا للوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان
ممتنع للوقوع ولانه ان لم يوجد جرح الداعي امتنع الفعل فان وجد وجب فكان الاشكال واردا
عليهم في هذين المقامين ولقد كان واحد من أذكى علماء المعتزلة يقول هذان السؤالان هما العدوان
للاعتزال ولولاها أتم الدست لنا (١) مسألة كونه الله تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة فلما
انابنا الله تعالى خالقها وقد تقدم ان خالق الشيء مريد لجوده ولانه لما علم ان الايمان لا يوجد من
الكافر كان وجوده من الكافر محالا كما ظهر فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء
محالا لا يريد فيستحيل أن يريد الايمان من الكافر احتجوا بأنه أمر الكافر بالايمان والامر يدل
على الإرادة وثانيهما ان الطاعة موافقة للإرادة فلما أراد الله تعالى كفر الكافر لم يكن الكافر
مطيعا له بكفره وثالثها ان الرضا بقضاء الله تعالى واجب ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به

أن يحصل ذلك المراد لقوله
تعالى واسوف يعطيكم
ربك فترضى وأيضا قوله
صلى الله عليه وسلم أعددت
شفاعتي لأهل الكبائر
من أمي واعلم ان دلائل
المعتزلة في نفي الشفاعة
يجب أن تكون عامة في
حقي الأشخاص وفي حقي
الافعال ولا يقيدهم
مقصودهم ودلائلنا في
اثبات الشفاعة مخصوصة
في الأشخاص وفي الافعال
فان لا تثبت الشفاعة في
حقي الكل ثبت ان
دلائلنا خاصة ودلائلهم
عامة والخاص مقدم على
العامة

المسألة الرابعة عشر
الايمان عبارة عن الاعتقاد
والقول سبب لظهوره
والاعمال خارجة عن
مسمى الايمان والدليل
عليه وجوده الاول انه
تعالى جعل محل الايمان
هو القلب لقوله تعالى
الاسنأ كره وقلبه مطمئن

(١) أقول الآيات التي أوردتها من الجانبين ممتنع ان تتعارض وانما يتخيل لنا تعارضها لعدم وقوعنا
على توجيها ولو توقفنا في تأويلاتها بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على رأي الواقعية عين عاين الكنا
أبعد من الوقوع في الخطأ وأما جواب المعتزلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب
وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عنه عدمه فقد مر الكلام فيه ولا وجه لاعادته وقال
أهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولا يمكن أمرين أمرين فهذا هو الحق ومن لا يعرف
حقيقته وقع في الخير

ولكن الرضا بالكفر كفر الجواب عن الاول لان سلم ان الامر يدل على الارادة وسيماني بيانه في
 اصول الفقه لمن شاء الله تعالى وعن الثاني الطاعة موافقة الامر لاموافقة الارادة وعن الثالث
 ان الكفر ليس بنفس القضاء بل متعلق القضاء فمن نرضى بالقضاء لا بالقضي (١) **مسئلة**
 اذا حركنا جسم ما فعدنا منزلة حركته بدنا او جبت حركته ذلك الجسم وهو عندنا باطل وهذه هي المسئلة
 المشهورة بالتولد انما انه اذا اتصت جزء واحد بيدز يد وعرو ثم جذبها احد محال مادفعه الآخر
 وليس وقوع حركته بأحد هما أولى من وقوعها بالآخر فاما ان يقع بينهما وهو محال لانه يلزم أن
 يجتمع على الاثر لواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم أو لا يواحد منهما وهو المطلوب
 احتجوا بحسن الامر والنهي بالقدر والكم والجواب قد تقدم والزيادة ههنا ان الله تعالى لما
 أجرى عادته بخلق هذه الآثار المباشرة عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة صرح الامر والنهي فلم
 لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب (٢) **مسئلة** قالت الفلاسفة ثبت انه تعالى واحد
 محض لا يصد عنه الا الواحد على ما تقدم فلوله واحد وهو اما ان يكون عرضا او جوهر والاول
 باطل لان العرض يحتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علته للجوهر فيكون الجوهر
 محتاجا اليه وقد كان محتاجا الى الجوهر ولزم الدور فهو اذا جوهر وهو اما متخير او غير متخير والاول
 محال لان المتخير مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معان واجب الوجود بل لا بد وان
 يكون أحدهما سبق ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة ولو كان المعلول الاول
 هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معا وهو محال ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لان المعلول
 الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكل
 ما كان في فعله غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا تكون الصورة صورة هذا خلاف ثبت ان

(١) أقول للخصم ان يقول أما المحجة الاولى ذوقوفة على انبات كون الله تعالى خافا لالعمال العباد
 وأما المحجة الثانية فيقول عليها ان وجود الايمان ليس محال بالنظر الى قدرة التقادير ومحال بالنظر
 الى ارادته فيجوز أن يتلوه به ارادة الله من حيث انه يمكن لا من حيث انه محال وأما احتجاج الخصم
 بانه أمر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة فتقول في جوابه ان ارادة الفاعل افعلة غير ارادته
 فعل غير الامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى ومداها في الارادة الاولى وكذا الكلام
 في المحجة الثانية أعني الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثانية باب الكفر
 بس نفس الفاعل افعلة موافقة للقضي ليس بشئ فان الثنائيل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعني به رضاه
 بصفة من صفات الله تعالى انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقصود والجواب الصحيح
 ان الرضا بالكفر من حيث هو فضاء الله طاعة ولا من هذه المحبة كفر

(٢) أقول المثال الذي أورده في الجذب والرفع غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للفرقة فيكون
 الجاذب تقاب بعض تلك القوة والرافع البعض الآخر ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متفاوتين
 أهمل منه على أحدهما وذهب المعتبرة ان الفاعل بفعل الاعتماد يتولد من الاعتماد الحركة
 والفاعل يوجب الحركة بالتولد فيهما هو ما بينه والاعتماد بالباشرة واحتج بهم بحسن الامر والنهي
 بالفاعل هو ان الفاعل بالتولد لم يكن موجبا للفعل لما حسن أن يؤمر بالفاعل الحاصل بواسطة تولد
 الفعل وقوله الجواب قد تقدم يعني به الفعل بالكسب وقوله لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في
 المباشرة يعني في الشيء الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة يعني في الشيء الذي يفعل بالمباشرة
 بالتولد

بالايمان وقال تعالى وما
 يدخل الايمان في قلوبكم
 وقال تعالى أو املك كتب
 في قلوبهم الايمان ومعلوم
 ان القلب محال الاعتقاد
 الا اني انه كلما ذكر الايمان
 عطف الاعمال الصالحة
 عليه والعطف يوجب
 التفريق طاهرا الثالث انه
 أثبت الايمان مع الكافر
 فقال تعالى الذين آمنوا
 ولم يلبسوا ايمانا هم يظلم
 وقال تعالى يا أيها الذين
 آمنوا كتب عليكم
 الفصاح في القتلى الآية
 فسمى قاتل النفس عمدا
 عموا بالاثم وقال تعالى
 وان طائفتان من المؤمنين
 اقترنوا فصلحوا بينهما فان
 بقت احدهما على الاخرى
 فقاتلوا حتى تبغى حتى
 تفي الى أمر الله فسمى
 الباغى مؤمنا واحتج
 المخالف بان قال الاعمال
 مع الله بالدين اقوله تعالى

المعول الاول ليس بمميز ولا هيولى ولا صورة فهو اذا جوهر مجرد ولا يجوز ان تكون افعاله
 بواسطة الاجسام لان المعول الاول يجب ان يكون علة لجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام لا تكون
 عليها بواسطة الاجسام فالمعول الاول ليس بنفس فهو عقل محض فثبت ان اول ما خلق الله العقل
 ثم نقول ان كان معلوله شيئا واحدا ومعلول ذلك المعول شيئا واحدا اذ لا يلزم ان لا يوجد شيئا الا
 واحدا علة للآخر وهو باطل فاذا لا بد وان يوجد شيئا يكون معلوله أكثر من واحد والمعولان
 يستندان الى كثرة في العلة ولا يجوز ان يكون للثلاثة التي فيه من ذاته البسيطة ولا من واجب
 الوجود والافق صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبقي ان يكون له من ذاته شيئا ومن واجب
 الوجود شيئا فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي ليس بالامكان
 والذي له في الاول الوجود وينبغي ان يحل الاشرف هو الوجود علة للاشرف فلا جرم جعلنا مكانه
 علة للفلك الاقضى ووجوده علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل
 وفلك الى ان ينتهي الى العقل افعال المدبر لعالمنا واعلم ان هذا باطل لانه بناء على ان الواحد لا يصدر
 عنه الا الواحد وقد مر الكلام فيه وعلى ان الامكان مؤثر وهو محال لانه لو كان أمرا وجوديا
 لكان اما واجبا وهو محال أما ولا فلا نه صفة الممكن ومحتاج اليه وأما ثانيا فلان واجب الوجود
 واحد وان كان ممكنا لزم انفسا لولائه لانه لا بد له من علة وجودية وعليته ان كانت هي واجب الوجود
 كان واجب الوجود علة للامكان وللوجود فقد صدر عنه أمران وان كان غيره فهو محال لان ما عدا
 الواجب اما هو أو مفعولاته ولا هو ولا مفعولاته علة له فثبت ان الامكان أمر عديم فيستحيل ان
 يكون علة للامر الوجودي ولان الامكانات متساوية فلو كان امكان العقل الاول علة لوجود فلك
 فليكن امكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه امكن امكانه له لذاته فاذا كان وجوده لازما لامكانه كان
 واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف وأيضا في الفلك الواحد موجودات
 كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة عرض فاسخا هذه
 الاشياء الى الجهة الواحدة وهي الامكان اسنادا لكثرة الى الواحد وهو محال (١) مسئلة
 قالت الفلاسفة الموجود ما خير محض كالعقول والافلاك وان خير غالب فيه كافي هذا العالم فان المرض
 وان كان كثيرا لكن الصحة أكثر فلما امتنع عقلا إيجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية كان
 ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرا كثيرا وجب في الحكمة إيجاد ما فلا جرم الخير والشر مرادان
 لكن الخير مرضي والشر مراد بالضرر ومكروه بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها في شرح

(١) أقول انهم يقولون الواحد لا يصدر الا عن واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من جهتين
 مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الاول فلا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز ان يكون مبدأ الشئين امام معلوله
 فقد يمكن ان يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده وثانيها من الاول وحده وثالثها منها معا وأيضا
 لا يقولون ان الامكان علة لوجود شيئا بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن ان يكون بشرط امكانه معلولا لشيئا
 وبشرط وجود معلوله علة لشيئا آخر وبشرطهما معا علة لشيئين ثالثا والشرط يجوز ان تكون
 عدمية كما مر وأما قوله الامكانات متساوية فغير معلول لانها تختلف باختلاف المساهيات وتكون بعيدة
 وقرينة وبالجملة يقع على الممكنات بالثبوت كيث والمفعولات كلها تبعد عن المبدأ الاول تزداد منها
 الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالذي أورد المصنف عليهم ليس بوارد وباطل هذه القواعد انما يقال باثبات
 حدوث ما سوى المبدأ الاول

وما أمروا الا لعباد الله
 بمخلصين له الدين حنفاء
 ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة
 ذلك دين القيمة وقوله ذلك
 عائدا الى كل ما تقدم ذكره
 فوجب ان تكون كلها
 مسمى بالدين والدين هو
 الاسلام لقوله تعالى ان
 الدين عند الله الاسلام
 والاسلام عين الايمان لان
 الايمان لو كان غير الاسلام
 لما كان مقبولا لقوله تعالى
 ومن يتبع غير الاسلام ديننا
 فان يقبل منه وبالاجماع
 الايمان مقبول فثبت ان
 الاعمال دين والدين الاسلام
 والاسلام هو الايمان فوجب
 كون الاعمال داخله تحت
 اسم الايمان والجواب يجب
 التوفيق بين هذه الدلائل
 بقدر الامكان فنقول الايمان
 له أصل وله ثمرات والأصل
 هو الاعتقاد وأما هذه
 الاعمال فقد يطلق لفظ
 الايمان عليها كما يطلق

الاشادات (١) ﴿مسئلة﴾ الحسن والقبح قد يراد به مالا لثمة الطبع ومنافرة وكون الشيء صفة كمال ونقصان وهما بهذين المعنيين عقليان وقد يراد به كون الفعل موجبا للواب والعقاب والمدح والقم وهذا المعنى شرعي عندنا خلافا للمعتزلة (٢) لنا وجوده الاول ان من صور النزاع فيجب تكليف ما لا يطاق فنقول لو كان فيجاء المافله الله تعالى وقد فعله بدليل انه كاف الكافر بالايان مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان منه محلا ولانه كاف اياها بالايان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد كاهه بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين الثاني لو قبح الشيء والقبح اما من الله تعالى او من العبد والقسمان باطلان فالقول بالقبح باطل امانه لا يقبح من الله فتفق عليه وامانه لا يقبح من العبد فلان ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما يبينه انه يستعمل صدور الفعل عنه الا اذا حدث الله فيه الداعي الى ذلك الفعل ومتى أحدث الله الداعي فيه اليه كان الفعل واجبا وبالتفاق لا يقبح من المستطرشيء الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن نجا الشيء ومن الظالم لا يقال الحسن هناك التعريف لا الكذب أو يقول الكذبية تقتضي القبح امكنه وقد يخاف الاثر عن المقتضى لما منع لا ننجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم ومتى أضمر فيه شيء صار صدقا وعن الثاني انه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب لاحتمال ان يتخلف الحكم هناك اقيام مانع خفي لا يطاع عليه أحد احتجوا بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام ولا يجوز ان ينادى الى الشرع لمصلحة لمن لا يقول بالشرع والجواب ان أردت به العلم الضروري بحصول الملازمة والمنافرة الطبيعية فذلك مما لا نأباه وان أردت به غيره فممنوع (٣) ﴿مسئلة﴾ لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة فانهم يوجبون اللطف والعوض

(١) أقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام الا ان ذلك مبني على جواز تعديل أفعال واجب الوجود وفيه ما فيه

(٢) أقول المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه آخر وهو ان كون بعض الافعال موجبا للمدح او الذم على أم شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون الفعل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا به ذا معنى ضروري وله هذا كان المعتزليون باشرائع وغيرهم جميعا معتزليون بذلك متفقون عليه وانكر أهل السنة ذلك وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك يقتضي العقل للعمل فان الاعمال لا تنظم الا بعد الاعتراف وليس يقتضي العقل النظري فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري كالحكم بان السكل أعظم من الجوز

(٣) أقول قوله لو كان فيجاء المافله الله مبني على ان الله تعالى لا يفعل القبح وهو حكم غير متفق عليه في المعنى لان الغائل بان لا مؤثر الا الله يقول لو كان بعض آثاره فيجاء الفعل له لكنه لا يفعل القبح لامتناع وجود القبح وخصمه يقول القبح موجودا لكنه من غير الله فالاتفاق على الحكم المذكور لا يفي لا من ضروري والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان فيجاء وجود الفعل اذ لا موجود غيره تعالى الا وهو موجوده سواء كان حسنا أو قبيحا ويقول المعتزلي على دليله الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار كان الله غير مختارا لكن العلم بكونه تارة للعلوم غير مقتضى لوجوب العلم من دون المؤثر الموجب اياه وعلى الدليل الثاني ان تكليف أبي لطلب انما كان من حيث كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي لاختياره وله وامانه لا يقبح من الله فتفق عليه فله ان يقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى وأما وجوب العقل مع وجود الدواعي

اسم أصل الشيء على ثمراته
﴿المسئلة الخامسة عشر﴾
الغائبون بان الاعمال
داخله تحت اسم الايمان
اختلفوا فقال الشافعي رضي
الله عنه الفاسق لا يخرج
عن الايمان وهذا في غاية
الصعوبة لانه لو كان
الايمان اعم للمجموع أمور
فهذه نوات بعضها فافقدت
ذلك المجموع فوجب أن
لا يبقى الايمان فاما المعتزلة
والخوارج فقد طردوا
القياس وقالوا الفاسق

يخرج عن الايمان ثم اختلف

افعالون بهذا فقال المعتزلة
انه يخرج عن الايمان ولا
يدخل في الكفر وهو معتزلة
بين المعتزلين وقالت
الخوارج انه يدخل في
الكفر واحتجوا بقوله
تعالى ومن لم يحكم بما أنزل
الله فأولئك هم الكافرون
وهو في غاية البعد

﴿المسئلة السادسة عشر﴾

والثواب والبعاد أيون يوجبون العقاب والاصح في الدنيا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حكم على الشرع فلا يجب عليه شيء ولان اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الاجزاء فالداعية الواصلة الى ذلك الحد هي ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الوساطة أما العوض فلو كان واجبا لكان دفع الالم دفعاً لتلك المنافع العظيمة وكان يجب أن يقبض دفع الالم عن الغير كما يقبض المنع من الفصد وأما الثواب فله تعالى من النعم في العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات فوجب أن لا يوجب الطاعات الثواب كما في الشاهد وأما الاصح في الدنيا فغير واجب لان الاصح للكافر الفقيير أن لا يتخلى حتى لا يكون معذباً في الدارين والاصح أن يتخلى عباده في الجنة وان يغنيهم بالمشتريات الحسنة عن القبيحة وأما العقوبة فلان العذاب حقه وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه كما في الشاهد (١) **مسألة** لا يجوز أن يفعل الله

كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول أنا مؤمن ان شاء الله وتبعه جميع من عظماء الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وهو قول الشافعي رضي الله عنه وانكره أبو حنيفة وأصحابه رجهم الله تعالى قالت الشافعية لنا وجوه الاول اننا نعمل هذا على الشك في الايمان بل على التبرك كقول الله تعالى لندخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وليس المراد منه الشك لانه على الله تعالى محال بل لاجل التبرك والتعظيم والثاني أن يحمل على الشك لكونه لافي الحال بل في العاقبة لان الايمان المنفع به هو الباقي عند الموت وكل أحد يشك في ذلك فنسأل الله تعالى ابقاها على تلك الحالة والثالث ان الايمان لما كان عند الشافعي هو مجموع الامور

وامتناعه مع عدمه فقد مر فيه ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى الدلائل الثالث وهو تحسب بين الكذب لانجاء الشيء ان عندهم اذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحاً مع الشهور بقبح الاقوى كما يجتاز العاقل آلة الفضة والكي عنه در جاء الصحة بسببها ومما ترك انجاء الشيء مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول أقبح فيجب العمل بالاول مع الشهور بقبح الثاني ويجوز ان التعريض لا يترك كون فعل القبيح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالفعل ولا يقدح حكمه بتجوز احتمال الخلاف كما في الأحكام العقلية الضرورية وانها لا تلزم بالاحتمالات التي ذكرها السوفسطائيون وقوله على تقدير التعريض أو جواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب في العالم يجاب بان تقرير وجودها لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب وجوب وقوع التعريض أو المانع في جميع الاحوال وتفسير القبح بمحصل الملازمة والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيراً ما هو ملائم قبيح كغصب الفقير ما يحتاج اليه من الغني فان ذلك ملائم له وهو قبيح وكثيراً ما هو منافر حسن ككف الظالم عن الظلم بأنواع التأديبات فانه منافر وحسن والتحقيق في هذا الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فان لم يكن العبد موجوداً فلا قبيح وان كان فقبيح مع موجوده ويدل على ذلك التأمل في حدهما عند القائلين به

(١) أقول ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم كما ان القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ويقولون ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي الى الاجزاء وهو من أفعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف فقدم الكلام فيه وأما العوض فيقولون وقوع الالم في الخلق واجب لوجوب وقوع أسبابها والقادر العادل الغني اذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعرض التألم نظر الى عدله ودفع الالم يؤدي الى مقاسمته فذلك لم يدفعه وأما الطاعات والله كاليف فلو كانت بازاء نعم الله تعالى لكان المثاب هو الله تعالى تنزه عن أن ينعم ليأخذ زعوضاً عن نعمه انما النعم تفضل منه والثواب جزاء التكليف وابطال الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملاً على التعظيم والاجلال ذلك في غير المستحق قبيح والاصح واجب عنه داني القاسم الباخي

شيئا فرض خلاف الله منزلة ولا كثرة افقها انما ان كل من كان كذلك كان مستمرا لا يفعل ذلك الشيء
والمسنة بكل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على
اجساد ما يتداه فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الوساطة لانا نقول الذي
يصلح ان يكون الغرض ليس الاتصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط
احتملوا ان ما يفرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز فلما ان اردت بان عبث الخالي
عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت غيره فبينه (١) **المسئلة** قالت
المعتزلة علمه حسن التكليف التعريض لا يستحق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح وهذا
عندنا باطل لانه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وبه تسليمه فلا نسلم ان التفضل
بالتعظيم قبيح محال يستحيل عليه النفع والضرر وينقد بر تسليمه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على
التكليف بالاداء الشاق بل دليل ان النفاذ بكلمة الشهادة اهل من الجهاد والوصوم مع ان المستحق
به اعظم فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب ان يزيد الله تعالى في قوته انما يكلفنا
بما لا يشق عليها يحصل الاستحقاق من غير المشقة (٢) احتج نفاة التكليف بأمور أحدها أنه

الثلاثة هي القول والعمل
والاعتقاد وكان حصول
الشك في العمل يقتضي
حصول الشك في أحد
أجزاء هذه الماهية فيصح
الشك في حصول الايمان
وأما عند أبي حنيفة رضي
الله عنه فلما كان الايمان
عبارة عن الاعتقاد المجرد لم
يكن الشك في العمل موجبا
لوقوع الشك في الايمان
فظهر أنه ليس بين الأماين
رضى الله عنهم مخالفة في
المعنى

المسئلة السابعة عشر
اعلم أن الانسان اذا صدر
نه فعل أو ترك فانه يحصل
أولا في قلبه اعتقاد أنه نافع
أو ضار ثم يتولد من اعتقاد
كونه نافع اميل الى
التحصيل ومن اعتقاد
كونه ضار اميل الى التترك
ثم تصير القدرة مع ذلك
الميل موجبة اما لفعل أو
للتترك اذا ثبت ذلك فانوبة

وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتفقة بازاحة عمال الممكنين وما ذكره
في العقاب فهو كلام المرجح وهو الوعد به يقولون الوعد لطيف وهو واجب والوفاء بالقول واجب والا
لكن الكذب حسنا فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبنى على كون العبد دافعا للاختيار
والقول بحسن الافعال ودفعها ووجوبها واذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم
(١) أقول المنة منزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والالزم ترجيح
من غير مرجح والفتة هي بقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا
هو الغرض منه ثم ان المجتهدين في فرعوا على ذلك الاذن والمنع في عالم بصرح الشارع حكمه فيه على وجه
يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد من الغرض سوق الاشياء الناقصة الى
كمالها فغن الكمالات لا لا يجب بل الا بذلك السوق كمال الجسم لا يمكن اتصاله من مكان الى مكان
لا يتغير بكم وهو الغرض من تحرركه فتحصل بعض الاغراض من غير توسط الافعال الخاصة بها
محال والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح ان يكونه غرضا ليس الاتصال اللذة الى العبد وهو مقدور
من غير واسطة ليس بحكم كلي فان لذة أحد أخوه التكسب من غير التكسب ليس بقدور والعبث
ليس هو افعال الخالي عن الغرض مطاوعا بل يجب ان يراد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل
ان يصدر عن فاعله المختار لغرض وأما قوله الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء
استعمل في غير موضعه فاهم لا ينفقون سوق الاشياء الى كمالها او الابطال علم منافع الاعضاء
وقواعد العلوم الحسكية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت افعال الغائية بأمرها من الاعتبار
بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدأها يكون على اكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد
نان بل خافه مساقا الى كماله باستئناف تدبيره وبقون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الاكمال
بالقصد الثاني أما أهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن
وقبح فكثير من الناقصين بعدهم لم قبل استكمالهم وكثير من المعتركين بحركتهم الى غير رغبات
سركتهم ولا يسئل في أفعاله ولم وكيف

(٢) أقول عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان من يستحيل عليه النفع والضرر
أو كان من غيره وقد مر ان لذة التعظيم المستحق لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق

إذا كان الكل بخلقه وادارته ففيمما التكليف والمعتزلة وإن أنكر وهما فقد اعترفوا بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ففيمما التكليف وثانها وهو أن التكليف إن كان عند استواء الداعين فهو محال لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ففيمما التكليف وثالثها أن التكليف بالفعل أما أن يقع حال حصول الفعل أو قبله والاول محال لأن إيجاد الموجود محال ورفع حال وجوده محال والثاني أيضا محال لأن كونه فاعلا للشيء لا معنى له الاحصول المقذور عن القدرة فيستحيل أن يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال مأمورا بشيء أصلا بل يكون ذلك اعلاما بأنه صير في الزمان الثاني مأمورا فان قلت كونه فاعلا للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة قلت ذلك الزائد إما أن يكون مقدورا للمكلف أولا يكون فان كان مقدورا له فإما أن يؤثر بارتفاعه حال وجوده أو قبله ويعود المحذور المذكور وإن لم يكن مقدورا استحالة أن يكون مأمورا به ورابعها أن الأمر بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض فهو عيب وهو غير جائز على الحكيم وإن كان فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرر ويستحيل عوده إلى العبد لأن ذلك النفع إما عاجل أو آجل والاول باطل لأن الإنسان يتأذى به في الحال والثاني باطل لأن ذلك الغرض ليس الا حصول السعادة وأنه تعالى قادر عليه ابتداء فيكون توسط التكليف عبثا والجواب عن الكل انه مبني على طلب اللزوم وهو باطل لانه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللا والالكانت عليه تلك العلة معللة بعمله أخرى ولزم التسلسل بل لابد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللا بالية وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شيء صنعه فلا علة له صنعه (١)

القسم الرابع

الكلام في الاسماء اسم كل شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء ماهيته أو على الأمر الخارج عن ماهيته أو على ما يتركب عنهما والخارج إما أن يكون صفة حقيقية أو اضافية أو سلبية أو ما يتركب عنهما ول يجوز أن يكون ماهية الله تعالى اسم أم لا فان قلنا ماهية معلومة للبشر جاز والافلا وأما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى وأما سائر الاقسام فمجازية ولما كانت الأسلوب والاضافات بسمطة ومركبة غير متناهية لا جرم يجوز وجود أسماء لانهاية لها متباعدة (٢)

والمثال الذي أوردته ليس عطا بل لأن الجهاد والصوم من غير التفاضل بكامة الشهادة ليس اسمها يستحق به ما شيء ولا مثل في أن المجموع أكثر من البعض فكيف يكون الاسم حقيقة للمجموع أقل من الاستحقاق للبعض وأيضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والالكان أجرة الجمال أكثر من أجرة المهندسين والمتبعة لا يستحقون بمشقاتهم شيئا بالاتفاق

(١) أقول أكثر الحجج هي حجج الجسرية وقد مر الكلام فيها ويرد أيضا على أفعال الله تعالى وتعليل أفعاله لا يكون الا بسوق الانفعال إلى كالاتها كما مر وأما قوله أولى الأمور بأن لا يكون معللا أفعال الله فمعناه يعود إلى الحكم بأن لا يعمل في الوجود أصلا فانه ليس في الوجود الا الله تعالى وأفعاله وهو غير معلل فلو لم تكن أفعاله معللة لم يكن شيئا معللا أصلا وأفعال الله تعالى كثيرة فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللا ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معلل

(٢) أقول الشيء الذي يعلم انه لا يعمل لم يمكن أن يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم إلا أن يقال الاسم يدل اجالا على ما يدل عليه الحد تقصيرا وحينئذ يلزم أن لا يكون اما لاحد له اسم كالبائط وذلك باطل وقد

كذلك فان الرجل اذا اعتقد ان فعل المعصية يوجب الضرر العظيم ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة عنه ثم ان تلك النفرة مقتضى ثلاثة أمور فاولها الندم بالنسبة إلى ما صدر عنه في الماضي الثاني تركه بالنسبة إلى الحال الثالث العزم على الترك بالنسبة إلى المستقبل فلهذا هو الكلام في حقيقة التوبة هو المسئلة الثامنة عشر في التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى توبوا إلى الله توبة نصوحا وهي مقبولة قطعا لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقالت المعتزلة يجب قبولها على الله تعالى عقلا وقال أهل السنة لا يجب على الله شيء البتة وقالت الفلاسفة المعصية إنما توجب العذاب من حيث أن حب الجسمانيات إذا بقي في

الركن الرابع

من هذا الكتاب في السمعيات وهو مرتب على أنسام الأول في النبوات **مسئلة** المجهز أمر خارق
للعادة مقررون بالتحدى مع عدم المعارضة وإنما قلنا أمر لان المجهز قد يكون اثباتا بغير المعتاد وقد يكون
منعاً من المعتاد وإنما قلنا خارق للعادة ليميز به المدعى عن غيره وإنما قلنا مقررون بالتحدى لئلا يتخذ
الكاذب مجهزة من مضي صحة لنفسه ويقتصر عن الارهاص والكرامات وإنما قلنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السهر والشبهة (١) **مسئلة** محمد رسول الله خلافاً لله ودون النصارى والمجوس
وجماعة من الدهرية لئلا يوجوه الأول انه لا يدعى النبوة وعليه التعويل وظهور المعجز عليه وكل من كان
كذلك كان نبيا وإنما قلنا انه ادعى النبوة فلا تواتر وإنما قلنا انه ظهر المعجز على يده فللآلة أوجه
أحد دلالة أنى بالقرآن والقرآن معجز أمانيه أنى بالقرآن ولم يأت به غيره فالتواتر وأمانته معجز فلانه
تحدى الفصحاء بمعارضته فمعجز واعنه وذلك يدل على كونه معجزاً وثانيه انه نقل عنه معجزات
كثيرة منها الشجاع الملقى الكثير من الطعام القليل ونسوع الماء من بين أصابعه ومكالمه الحيوان
العجم وكل واحد منها وان لم يباغ صانع التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها وأى واحد منها
صح حصل الغرض وثالثها انه أخبر عن الغيب والأخبار عن الغيب معجز وإنما قلنا ان من ادعى
النبوة وظهور المعجز عليه كان نبيا لان الرجل اذا قام في المحفل العظيم فقال انى رسول هذا الملك اليكم
ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا فليما قلت فخالف عادتك وتم عن مكانك ففى قام الملك اضطرب الحاضرون
الى صدقه فكذلك هنا الطريق الى اثبات نبوته عليه السلام الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه
وسيره فان كل واحد منها وان كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يصح حصول الاللا نبيا
وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضى بها الغزالي في كتابه المنقذ للثبات اخبار الانبياء المتقدمين
في كتبهم السماوية عن نبوته فهذه المجامع أدلة نبوته عليه السلام والاستمضاء فيها مذكور في
المطولات (٢) فان قيل لا بد لم أنه ظهر المعجز على يده قوله في الوجه الأول القرآن ظهر على يده
وهو معجز فلنا الاستمضاء في الاستملاء والاجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية قوله في
الوجه الثاني أشبه الخلق الكثير من الطعام القليل قلنا هذه الاشياء لو وجدت انقذت البينة انقلا

سمى المشركون غرضوا بالذي لا اسم له مع ان لها حداً أما النبى الذى لا به لم أصلا فلا يمكن أن يوضع له
اسم والاسماء الكبيرة وان أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التى ذكرها الا ان أصحاب الشرائع
لا يجوزون إطلاق اسم عليه تعالى الا باذن شرعى

(١) أقول هذا أحد المعجزات التى بالقيود التى يجب اعتبارها فيه وإنما قدم بناءه لان اثبات النبوة
بني عليه قال صاحب الصحاح تحدث فلانا اذا ما ريت فى فعل ونزاعته الغاية والارهاص احداث
معجزات تدل على بطلانه وكأنه تأيس افتادة نبوته والرهص بالكمرا عرف الاسفل من الحائط يقال
رصدت الحائط بما يقفه

(٢) أقول الجاهل القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحمدنين فى فصاحتهم وعلى قول بعض
المتأخرين فى صرف عقول الفصحاء انقاد بين على المعارضة عن ايراد المعارضة قالوا كل أهل صناعة
اختلافوا فى تعويد تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه ومعجزا باقون عن معارضته
ولا يكون ذلك معجزا له لان ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته
عن معارضته يكون خرقا له فذلك هو المعجز والاستدلال بالخلق والافعال أيضا قوى وهو معنى
موله تعالى وينلوه شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه فى دعواه وهو صادر منه

النفوس بعد مفارقة البدن ولا
يمكنها الوصول الى المحبوب
فحينئذ يعظم البلاغ للتوبة
عبارة عن اطلاع النفس
على قبض هذه الحب ما يات
واذا حصل هذا الاعتقاد
زال الحب وحصلت النفرة
فبعد الموت لا يحصل
العذاب بسبب المجهز عن
الوصول اليها

المسئلة التاسعة عشر
قال الاكثرون التوبة عن
بعض المعاصى مع الاصرار
على البعض صحة وقال
أبو هاشم انها لا تنفع
الاولين ان اليهودى اذا
غصب حبة ثم تاب عن
اليهودية مع الاصرار على
غصب تلك الحبة أجمعوا
على أن تلك التوبة صحيحة
وحجة أبى هاشم انه لو تاب
عن ذلك القبيح لمجرد فقهه
وجب أن يتوب عن جميع
اقبائح وان تاب عنه لا مجرد
فقهه بل افترض آخر لم يصح

متواتر الانماؤور عجيبة والدواعي على نقلها متوفرة فلما لم تنقل فعلامتواتر علمنا أنها ليست صحيحة
سلمنا سلامتها عن الطعن لكن لا نزاع في أنها لم تنقل اليها فعلامتواتر بل انما نقلت على سبيل الآحاد
ورواية الآحاد لا تفيد العلم قوله مجموع الرواة بالغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وأما
صحة حصول الغرض قلنا لا نسلم رواية الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بالغوا حد التواتر
فانه ليس كل ما يد كفي كتاب دلائل النبوة بما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة
انما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله ولا نسلم ان
رواية أمثال هذه الاشياء بالغوا الى حد التواتر قوله في الوجه الثالث أخبر عن الغيب قلنا أخبر عن
الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها فالاول ممنوع والثاني مسلم بمانه ان العادة جارية بان الرؤساء
اذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرونهم بان اليد لهم والدولة راجعة اليهم فقولهم
تعالى وعاد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا الباب وأيضا
الرجل المعتد فيه قد يخبر عن أمور كريمة على سبيل الاجمال فان وقع شيء من ذلك جعله على صدقه
وان لم يقع قال أنا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك قوله تعالى ألم غلبت الروم في أدنى الارض من
هذا الباب سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت انه معجز والدليل عليه أن المحدثين
رووا في كتاب دلائل النبوة ان قساوس سطحاً أخبرا عن أحوال محمد عليه الصلاة والسلام مع أنهم ما كانوا
من الانبياء فلما أن الكاهن قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون يخبرون عن الغيب المفصلة بناء على
الرؤيا وكذا المنجمون وأصحاب العزائم وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا (١) ثم نقول ان كان
ما ذكرتم يدل على أنه ممتنع وبمانه من وجوه أحدها هو انه لو جاز تخراق العادة عن مجاريها لجاز أن
يقطع الجبل ذهباً وبريزا والبحر دماً عبيطاً وأن ينقلب ما في البيت من الاواني أنما افاضلين وسعولهم أن
تجوز قاذح في البديهيات (٢) سلمنا ظهور المعجز على يده فلم قلت ان كل من كان كذلك كان
رسولاً وتقريره ان الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاث الاولى انه فعل الله
تعالى وثانيها ان الله تعالى فعلها لاجل التصديق وثالثها ان كل من صدق الله تعالى فهو صادق
أما المقام الاول ففيه النزاع من وجوه أحدها اننا أثبتنا النفس الناطقة فاعل نفس النبي مخالفة
بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وان لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون
الانسان عبارة عن البدن الخصوص فلعله كان مزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية
اسائر الابدان فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وثانيها ان النبي عليه الصلاة والسلام لعلمه وجد
جسمه نباتيا أو حيوانيا له خاصية عجيبة مستتعبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي واسلم يقع

(١) أقول أو رد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة وسيد كفي الجواب أن المعتمد هو ظهور القرآن
على يده والحق ان الامارات الظنمية اذا تواترت أدت الى حكم العقل جزما بما توافق عليه في اثنائه
وذلك كالتجربيات المعدودة في الضرورات فإيراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية الى
حكم جزم يقيني فهي وان كانت آحادها غير معتمدة عليها لكنها بالجملة تؤدي الى حكم يقيني وان لم تكن
تسلخ لانية نظرها وعلما انها تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ الاقضية التي لا يمكن أن تثبت
بحجة أو برهان

(٢) أقول أما تخراق العادة فليس مما ينكره المتكلمون لانه جائز مع القول بالفاعل المختار
ولامباية كره الحكماء لانهم يقولون بان النفوس الزكية قوى ربما تؤثر في أكثر الاجسام التي في عالم
الكون والفساد

نوبته والجواب لم لا يجوز
أن يتوب عن ذلك القبيح
ليكونه ذلك القبيح كما ان
الانسان قد يشتهي طعاما
لا يجوز كونه طعاما بل
لكونه ذلك الطعام والله أعلم
بالمسئلة العشرون
المختار عندنا أنه لا يكفر
أحد من أهل القبلة الا
بدليل منفصل ويدل عليه
النص والمعقول أما النص
فقوله صلى الله عليه وسلم
من صلى صلاتنا أو كل
ذبيحتنا واستقبل قبلتنا
فذلك المسلم الذي له ذمة الله
وذمة رسوله فلا تخفروا الله
في ذمته وأما المعقول فهو
ان العلم بهذه المسائل لو
كان شرطا للصحة الايمان
الكان يجب أن لا يحكم النبي
صلى الله عليه وسلم بإيمان
أحد الا بعد أن يسأله عنها
ولما لم يكن كذلك بل كان
يحكم بإيمانهم من غير أن
يسألهم عن هذه المسائل

ذلك الجسم في بداً آخر لا حرم مجزئ الكل عن معارضته وثالثها العمل الجن والشیاطین أعانوه عليه وما أعانوه غيره عليه أو الأرواح الفلكية أو الملائكة أعانوه عليه بل هذا ظاهر لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يحيلون أكثر الأشياء على الملائكة ونحن إنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء فنقبل العلم بصدقتهم جواز وجودهم وذلك كان في تحقق الاحتمال وأما المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين أحدهما أن الله تعالى لم خلق المجهز لأجل التصديق لاسيما وقد بينتم أن أفعال الله تعالى لا يجوز أن تكون معاملة بالغرض ومما يحق في هذا أن الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزا أولا يكون فإن كان جائزا لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المجهز لأجل التصديق بل لعلة فعله لا لأمر أصلا وإن لم يجوز توقف فعلنا لقبائح على داع بخلقه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبيح فإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز من أفضل عباده وإذا جاز ذلك منه بطل أصل الاستدلال بالمجهز على التصديق الثاني سلمنا أنه تعالى فعل المجهز لقصود لكن لم قلت أن ذلك المقصود ليس إلا التصديق وأعله تعالى فعله لغرض آخر وعلمكم بيان المقصود ثم أنا على سبيل التبرع فذكر أموراً أخرى أحدها أن فعله لا يكون ابتداء عادة وثالثها لا يكون تكرير العادة مطاوعة فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في سنة وثلاثين ألف سنة فيكون وصولها إلى أول الحمل في مثل هذه المدة عادة لها ففعل هذا الحادث يكون من هذا الباب وثالثها أن يكون ذلك كرامة لولي أو مجهزة لشيء آخر في طرف آخر من أطراف العالم ورابعها أن يكون ذلك أرهاصاً لشيء آخر يأتي بعد ذلك كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته وكانوا الذي يحكي أنه كان يظهر في جبين أبيه وخامسها أن يكون امتحاناً لقول المكافئين كما أنزل المتشابهات امتحاناً لعقولهم المقام الثالث سلمنا أن الله تعالى صدقه لكن فلم قلتم أن كل من صدقه الله فهو صادق فإن عندكم الله تعالى خلق الكفرة والنواحش فإذا لم يقبل ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه أيضاً تصديق الكاذب وهذا السؤال الأخير مختص بتادون المعتزلة ثم نقول هب أنا لاندك شيئاً من هذه الاحتمالات فلم قلت أن كل من ظهر عليه المجهز كان رسولاً والرجوع فيه إلى المثال ضعيف لأننا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعى لأنه ربما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحديث ألم في بطنه أو شاهد شيئاً يخاف أو تذكر أمراً قام طلبه وبالجمله فليس هذا إلا الدوران وهو أنه قام عند التماس المدعى ومقام قبل ذلك والدوران لا يفيد الاطن الضعيف فانه يحكي أن واحداً كان يجلس في مسجد فكما دخل المؤذن قام ذلك الإنسان وخرج فقال له المؤذن مالي أراك كلما أذنت خرجت فقال لا بل كلما سمعت بالخروج أذنت وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيف ثم إن سلمنا دلالة العقل على التصديق فلم قلت أنه في حق الله تعالى كذلك وسنعرف أن القياس المؤيد بالجامع لا يفيد الاطن فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا هو الاعتراض على الدلائل الأولى على النبوة أما الدليل الثاني وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته فضعيف لأن غاية ما في الباب أنه يدل على كون ذلك الإنسان متميزاً عن سائر الناس بزيادة الفضيلة وإمكان من أين يدل على النبوة وكيف وقد حكى عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور عجيبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا والآخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة وأما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلم فالاعتراض عليه أنكم إما أن تقولوا أنه جاء في هذه الكتب صفة محمد صلى الله عليه وسلم لم على سبيل التخصيص بمعنى أنه تعالى بين أنه سيجي في السنة القابلة في البلدة الفلانية شخص وصفه كذا وكذا فعلموا أنه رسول وإما أن لا يقولوا كذلك بل يقولوا أنه تعالى بين ذلك بيانا

علمنا أن الإسلام لا يتوقف عليها بل الأقرب أن المجسمة كفار لأنهم اعتمدوا أن كل مالا يكون مختبزا ولا في جهة فليس بوجودهم ونحن نفتقدان كل مختبز فهو محدث وخالفه موجود ليس بمختبز ولا في جهة فالجسمة تنفوا ذات الشيء الذي هو الاله فيلزمهم

السكر

الباب العاشر في الامامة وفيه مسائل

المسألة الأولى

نصب الامام امان يقال انه واجب على العباد أو على الله تعالى أو لا يجب أصلاً أما الذين قالوا انه يجب نصبه على العباد فزعموا أن الأول الذين قالوا العقل لا يدل على هذا الوجوب وإنما الذي يدل عليه السمع وهذا قول أهل السنة وقول أكثر

بجملان غير تعيين الزمان والمكان والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل لاننا نجد التوراة والانجيل خالية عنه لا يقال اليهود والنصارى حرفوا هذين الكتابين لاننا نقول هذان كتابان مشهوران في المشارق والمغارب ومثل هذا مما لا يصح تطرق التعريف اليه كما في القرآن وان ادعيتم الثاني فبقدر المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة بل ربما يدل على ظهور انسان فاضل شريف أو ان دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ ربما كان ابشر به انسانا آخر (١) سلمنا ان ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه الاول شبهة الدهرية وهي بالقدح في الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما قادرا بالحركات مريدا وثانيها شبهة منكري التكليف فانهم يقولون الانبياء انما جاءوا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف محال وثانيها شبهة البراهمة وهي من وجهين الاول ان ما جاء به الرسول ان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول أو لم يرد وان علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول أو لم يرد ولما يعلم لاحسنه ولا قبحه فان كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد ولما تقر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن في محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد الرسول أو لم يرد لانه اقدم على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلا الثاني ان دلالة النبوة ليس الا المجزئة بالاتفاق اكتبنا ان المجزئ لا يدل البتة فانه يمنع الجزم بالصدق ورابعها شبهة اليهود وهي من وجهين الاول الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه الصلاة والسلام فاما ان يكون قديمين فيما أن تكون باقية الى يوم القيامة أو بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني فقط أو بين الشرع ولم يتعرض لبيان التأييد والتأقيت فان قلت انه تعالى بين التأييد لم يجزئ نسخه أما أولا فلانه لو جاز أن ينص الله تعالى على ان شرع موسى عليه السلام ثابت أبدا ثم انه لا يبقى ثابتا أبدا فلم لا يجوز أن ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبدا

(١) أقول هذا الذي ذكره كاه بنزلة شبهة السوفسطائية فان التعيين الخاص للعقلاء اذا قام انسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى أنه مبعوث من عند الله والدليل على صدق قولي ان الله تعالى يظهر على يدي أمر آخر فالعادة فظهر وقال من لم يصدقني بشئ ما ظهر على يدي وتجدى من عداة عن ذلك لا يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد أشار المصنف أيضا الى هذا المعنى في الجواب على ثمانية وأما المذكور في التوراة والانجيل الدال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه فكثيرة بذكرها المصنفون من الواقفين عليهم انما ما ذكر في التوراة بعبارة تفسيرها كما جاء الرب من طور سيناء وظهر بسا عير رعا بفاران وفي التوراة ان اسمعيل كان في بركة فاران يعني بادية العرب وذكر الواقفون على جبالها ان فاران في طريق مكة قبل العون عيلين ونصف وهو كان المنزل للمسافرين على مسار الطريق من العراق الى مكة ومنه ما جاء في السفر الخامس ان الرب قال لموسى اني مقيم لهم نبيا مثلك من بني اخوتهم وأعمار جل ام يسمع كما في التي يؤديها من ذلك الرجل باسمي أنا انتقم منه ومنها في السفر الاول لهاجر أنها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة الى بالمشوع وأيضا جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر في انجيل يوحنا ان المسيح قال اني أسأل ابي أن يعطىكم فارقا طبا آخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارقا طيط معناه كاشف الخفيات وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الانبياء التي عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها الى ملك أو نبي آخر ولا على أن يكتمها

المعتزلة والزيدية والثاني الذين قالوا ان العقل يدل على أنه يجب علينا نصب الامام وهو قول الجاحظ وأبي الحسين البصري وأما الذين قالوا انه يجب على الله تعالى نصب الامام فهم فريقان الاول الشيعة الذين قالوا انه يجب على الله تعالى نصب الامام ليعلمنا معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة سائر المطالب والثاني قول الاثنى عشرية الذين قالوا لا يجب على الله تعالى نصبه ليعلمنا لطفه الثاني فعل الواجبات العقلية وفي تركها القبح العقلي ولا يكون أيضا حافظا للشرعية ومبينها وأما الذين قالوا لا يجب فهم ثلاثة طوائف منهم من قال أنه يجب نصبه في وقت السلامة أما في وقت الحرب والاضطراب

مع أنه لا يكون ثابتاً أبداً قبل أن تم تجويز نسخ شرعكم وأما أنا فلأنه لو جاز أن يخبر الله تعالى عن التأيد مع أن التأيد لا يحصل إلا برفع الأمان عن كلامه ووعد مواعيد ذلك باطل بالاتفاق وأما أنا فلأنه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت الفلاني كان هذا من الأمور العظيمة التي تنوفاً للدواعي على نقله فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواتراً فالنقل المتواتر لا يجوز إلا طبقاً على أخفائه فكان يلزم أن يكون العلم بانتها شرع موسى عند مبث عيسى وانتهاء شرع عيسى عند مبث محمد عليه الصلاة والسلام معلوماً بالضرورة للخلق وأن يكون المنكر له منكر للتواتر وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد على دعواهما فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا فساد هذا القسم ولأنه لو جاز أن لا ينقل هذا التوقيت نقل متواتراً لجاز أن يقال إن محمد عليه الصلاة والسلام حول الصوم من رمضان إلى شوال والقبلة من الكعبة إلى غير هار لأنه عليه الصلاة والسلام قال شرعى يبق مؤبداً إلى الوقت الفلاني مع أنه لم ينقل شيء من ذلك وتجويزه قدح في شرع محمد عليه الصلاة والسلام وإن قلنا أنه تعالى بين في شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأيد ولا التوقيت فهذا محال لما سبق في أصول الفقه أن الأمر لا يغيره إلا الوجوب لا السراة واحدة ومع لم أن شرع موسى لم يكن كذلك فإن التكليف متوجه بذلك الشرع إلى الخلق إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق فلما ظهر فساد القسمين الأخيرين ثبت الأول ويلزم من صحة امتناع النسخ الثاني أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغرب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أن كل واحد منهما أخبر أن شريعته باقية إلى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم والالتماسكم اثبات وجود محمد عليه الصلاة والسلام فاضلا عن نبوته فإذا صح ذلك عنهم فلا شك أن قولهم حجة لا يقال شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو النقص أما اليهود فلأنهم ينصرون قتلهم حتى لم يبق منهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر وأما النصارى فلأنهم كانوا قلة لم يبق في ابتداء الأمر لأننا نقول أن قتل اليهود وضعيف لأن اليهود كانوا أمة عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جداً فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة بحيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر وأما حديث النصارى وضعيف أيضاً لأن ذلك يوجب القدح في شرع عيسى عليه السلام قبل مبث محمد عليه الصلاة والسلام وذلك مما لم يقل به أحد والجواب أن المعتمد في رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ظهر القرآن عليه وسائر الوحى أنما يذكر كرامة والتكبير قوله لو جاز انخراق العادة ارتفع الأمان عن البسدييات قلنا هذا لا يوجب إلا الغلبة لاحتمال أن يحدث شكل فادعى غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم قوله يجوز أن يكون حدوث المجهول من الله تعالى وإن كان منه إنكار الغرض منه شيء سوى الله تعالى قلنا المعتزلة عولوا في الجواب على حرف واحد وهو أنه لو كان المدعى كاذباً لو جيب على الله تعالى أن يمنع ظهور ذلك المجهول فعلاً لباد من الوقوع في الضلال وهذا الجواب ضعيف لأنه يقال أنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيعولم بحتم ظهور المجهول وجه آخر ودلائله على صدق الله تعالى لذلك المدعى فأما ما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكاف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التفسير من قبل العبد لا من الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال ألا يرى أنه لم يبق أنزال التشابهات من الله تعالى لما أنها محتملة غير ظاهرة فكذلكها وإيضافه تعالى بين الكفرة على المسابغ ويمكنهم من قتل أوليائه والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار وقد لا يجب دعاءهم ولا بطيهم مناهم والكفار يقولون في دعائهم اللهم انصر أصحاب الفتنين البك وأن لم ترض ما نحن فيه من تكذيب مدعى النبوة

فلا يجب لأنه إما صار نصبه - بيلز يادة الشر ومنه - من عكس الامت ومنه - من قال لا يجب في شيء من الأوقات لئلا ينصب الامام يقتضى دفع ضرر لا يدفع الابه فيكون واجبا بيان الأول أن العلم الضروري حاصل بانه اذا حصل في البلد رئيس فاهر ضابطا فان حال البلد يكون أقرب إلى الإصلاح مما اذا لم يوجد هذا الرئيس ويمن الثاني أن دفع الضرر عن النفس لما كان واجبا فاما لا يدفع هذا الضرر رالابه وجب أن يكون واجبا فان قالوا العمل القوم يسهل فكفون عن متابعت ذلك الرئيس فيزداد ذلك الشر قلنا هذا وإن كان محتملا إلا أنه نادر والغالب ما ذكرناه والغالب راجع إلى النادر

المسئلة الثانية

والمخالفة له ولا صحابه فاساب عنما أعطيتنا من القوى والتمكن والرب قد لا يفهم ذلك فيجب أن يكون هذا موها التصديق الكفرة فلما لم يكن هذا فكذلك ما قالوا والجواب الحق مبني على مقدمة وهي أن تجوز الشئ لا ينافي القطع بعدمه فاننا نجوز أن يخلق الله انسانا شيئا في الحال من غير والدين وأن يقلب الانهار دما والجبال ذهباً ثم انما مع التجوز تقطع بأنه لم يوجد ولأن من واجبه غيره بالشم فعبس المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم ثم زرع علم بالضرورة غصبه وكذلك القول في حجة الخجل وصفرة الوجه مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب جائز وهذا أيضا لازم على الفلاسفة على ما قرناؤه وإذا ثبت هذا فنقول انما علمنا أن المحدث لهذا المجهز هو الله تعالى لما قدمنا أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى وانما قلنا أنها دلالة على التصديق لما أنما صار أينا النبي يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلاً وكما قال النبي ذلك أسود قلنا مضطرين الى العلم بأنه تعالى صدقه في تلك الدعوى ولذلك فإن كل من أقر في القرون الماضية بان هذه المجهزات من فعل الله تعالى أقرب صدق المدعى ولم يبق له شك فيه وتجوز سائر الاقسام بحسب العقل بما لم يقدم في هذا العلم الضروري كما حضر بناء في المثال أما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها وأما شبهة البراهمة فهي مبنيّة على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه ولذا كرفوائد البعثة على التفصيل فنقول قد عرفت أن الامور قسمان منها ما يستعمل العقل باذراكه ومنها ما لا يستعمل والاول كعلمنا بافتقار العالم الى الصانع الحكيم وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تكيد العقل بدليل النقل وقطع عذر المكاف من كل الوجوه على ما قال تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو أهلكناهم بعد ذاب من قبله لقالوا لولا أرسلنا رسلنا سولا فنبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي فبين تعالى ان بعثة الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكره ووجوه ثلاثة الاول ان قالوا ان الله تعالى ان كان خلقنا لنفسه فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا منها ما هي وكيف هي فان وجبت أصل الطاعة في العقل امكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم وثانيها أن يقولوا انك تركت تركيب سـ وهو غفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا مددتنا بالهنا من اذا سهونا نهننا واذا مال بنا الهوى منعنا ولا كنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها أن يقولوا هب أنا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران ولاكن لا نعلم بعقولنا ان من فعل القبح عذب خالداً مخالداً في النار لاسيما واننا نعلم ان لنا في فعل القبح لذّة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب الدال لاسيما وكنا قد علمنا أنه لا منفعة لك في شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعياً ولا وزعاً أما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار فكانت البعثة قطعاً للعذر المعذرين من هذه الوجوه وأما فائدة بعثهم فيما لا يستعمل العقل بدر كمن قد ذكرنا أمورا أحدها ان العقل لا يدل الاعلى الصفات التي يحتاج اليها أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق اليها الا السمع وثانيها أن المكاف يبقى خائفاً فيقول لو اشتغلت بالطاعات لم كنت متصرفاً في ملك الله تعالى بغير إذنه ولو لم يشغل بها فربما أعذب على ترك الطاعة فيمضي في الخوف على التقديرين وعند البعثة يزول هذا الخوف وثالثها أنه ليس كل ما كان قبيحاً عندنا كان قبيحاً في نفسه فان النظر الى وجه الحرة العجوز والشواء قبيح والوجه الامه الحسناء حسن في الشرع ورابعها أن الاشياء المخلوقة في الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تفي بمعرفة الا بعد الادوار العظيمة ومع ذلك ففيها خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير

احتج الشريف المرتضى بعين هذا الدليل في وجوب نصب الامام على الله تعالى فقلنا انه ضعف وذلك لانكم وان ذكرتم اشتماله على هذا الوجه من المنفعة فانه لا بعد أيضاً اشتماله على وجه من وجوه القبح وبهذا التقدير فانه يوجب من الله تعالى نصبه فان قال فهذا أيضاً وارد عليكم قلنا الفرق بين الداليل انما أوجبنا نصب الامام على أنفسنا كفي ظن كونه مصلحة في وجوب نصبه علينا لان الظن في حقنا يقوم مقام العلم في وجوب العمل فاذا علمنا اشتمال نصب الامام على هذا الوجه من المصلحة ولم نعرف فيه مفسدة حصل ظن كونه مصلحة فيصير هذا الظن سبباً للوجوب في حقنا ما أنتم

ضرر وخطر وخامسها أن المتجربين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار والاعتماد البشرية كيف نفي بأدوار السكواكب الثابتة ثم انهم وقفوا على السكل بالرد فكيف وقفوا على أحوال عطارده مع أن الآلات الرصدية لا تنفي بأحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وبعدد عن الشمس حاتى التشريق والتغريب وسادسها أن الانسان مسدى بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضى الى القتال فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة في الطاعات وزاجرة عن السيئات وسابعها الوفوض كيفية العبادة الى الخلق فربما أتى كل طائفة موضع خاص ثم أخذوا يعضون لها فيفضي ذلك الى الفتن أما وضع الشريعة فمما أتى في ذلك وثامنها أن الذي يفعله الانسان بقية تضي عنه لا يكون كفعل المعتاد والعادة لا تكون عبادة أما الذي يامر به من كان معظمه في قلبه ولا يكون هو واقفا على ربه كان انبائه محض العبادة ولذلك ورد الأمر بالأفعال القربية في الحج وتابها أن العقول متفاوتة والكامل نادر والأمرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من بعثة الأنبياء وانزال الكتب عليهم أيضا لا ليكمل مستعدا لمنتهى كماله الله كنه له بحسب شخصه وعاشرها أن كل جنس تحتها أنواع فانه يوجد في ما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها وكذا الأنواع بالنسبة الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الأشخاص والأشخاص بالنسبة الى الأعضاء فأشرف الأعضاء ورئيسهم القلب وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن فكذلك الانسان لا بد فيه من رئيس والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن وهو العالم أو عليهما معا وهو النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماع وكما أن القوى المدركة انما تنقبض من الدماغ على الأعضاء وكذا قوة البيان والعلم انما تنقبض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم وحادي عشرها الهداية الى الصناعات النافعة قال الله تعالى في داود عليه الصلاة والسلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح عليه الصلاة والسلام واصنع الفلك بأعيننا ولاشك أن الحاجة الى الفزل والحياطة والبناء وما يجرى مجراها أشد من الحاجة الى المدرع وتوقيفها على استخراجها بالتجربة خطر عظيم فوجب بعثة الأنبياء لتعلمها وثاني عشرها لا بد في المعيشة من علم الأحكام والسياسة فلا بد من البعثة ليعلمها ولهذا قال تعالى انبيه خذ العفر وأسر بالعرف وأعرض عن الجاهلین وقال تعالى ان الله يأمر بالعدل والإحسان وقال تعالى فيما رحمة من الله لعلتهم وقوله وانك لعلی خلق عظیم فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه وأما شبهة اليهود فالجواب عنهم أن الله تعالى بين أن شر بعته مؤتفة بيماننا اجماليا ولم يبين كمية الوقت قوله لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل الدين بالتواتر قلت ام لا يجوز أن يكون توفير الدواعي على نقل الأصل أتم من توفيره على نقل الكيفية فلا جرم كان أحد التوامين أقوى من الآخر والجواب عن آخرها أن بلوغ روافد هذا الخبر الى حد التواتر في جميع الاعصار غير معلوم لنا وإذا كان كذلك لا جرم لم يحصل العلم بهذا الخبر (١) ﴿مسئلة﴾ في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة

(١) أقول شبهة البراهمة أن الرسل إما أن يجبوا بما يوافق العقول أو بما يخالفها وما يخالف العقول غير مقبول فلا فائدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه اليهم فاذا لا فائدة في مجيئهم وجوابهم أن كل ما يوافق العقول لا يخفى لو أمكن أن نقل العقول بأدراكه وأما أن لا تنقل والحاجة اليهم في القيم الثاني وأيضاً ما يخالف العقول يقع على قسمين أحدهما ينقض العقول بقيمته والثاني مالا تنقضه ولا تنقض قيمته ومن الثاني ما يمكن أن نكون محتاجين الى معرفته في العاجل والآجل وهم يعرفوننا ذلك وأما شبهة الاولى لعمود بخوابها أن ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأييد في قوله تمسكوا

فتوجبون نصب الامام على الله تعالى فيالم تقيموا البرهان القاطع على خلوه عن جميع المفاسد لا يمكنكم ايجابه على الله تعالى لان الظن لا يقيم مقام العلم في حق الله سبحانه وتعالى فظهر الفرق والله أعلم

المسئلة الثالثة

قالت الاثنا عشرية والشيعة وجوب العصمة شرط لصحة الامامة وقال الباكون ليس كذلك انما أن الدليل دل على صحة امامة أبي بكر رضي الله عنه مع انه ما كان واجب العصمة واحتج المخالف بان افتقار الرعية الى الامام انما كان لاجل ان جواز فعل القبيح عليهم افتضى احتياجهم الى الامام فلو حصلت هذه الجهة في حق الامام لزم افتقارهم الى امام آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل

والسلام القائلون بالعصمة منهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم أنه يكون ممتكنا منه والاولون منهم من زعم أن المعصوم هو المختص في بدنه أو في نفسه بمخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ومنهم من زعم أن شاعدا على كونه مساويا لغيره في الخواص البدنية

بالسبب أبدا وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة لان التأبيد قد يستعمل فيما بقي مدة طويلة فان في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة مأكلا لك ولذرية من ولدك وأطلقت ذلك اسمكم كنبات العشب أبدا ما خـ لا الدم فلا تأكلوه ثم انه حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان وهو ذانسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى ومن السفر الثاني من التوراة قربوا لي كل يوم خروفين خروف غدة وخروف عشيبة بين العرب قربا نادما لا احقابكم ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال في موضع كل عبد خدم ست سنين بفرض عليه العتق فان لم يقبل ثوب اذنه ويستخدم أبدا وقال في موضع آخر يستخدم حـ سن سنة ثم يعتق في تلك السنة وأمثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطالع على كتبهم المنزلة وأما شبهتهم الثانية وهي القول بان موسى عليه السلام أخبر أن شرعه لا يرتفع الى يوم القيامة فذلك غير مسلم لان موسى عليه السلام لما أخبر عن المبادئ والقيام في التوراة وانما أخبر بها الانبياء الذين كانوا بعد دمه والقول بانتشار اليه وفي شرق الارض وغيرهم باطل لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى أن قتل بختنصر أكرهم ولم يصل الى الجحيم منهم أحد قبل ما عث بختنصر أو من قام مقامه جماعة من أسراهم الى أصفهان فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لم يصار في التوراة ثلاث نسخ مختلفة أحدها التي في أيدي اليهود القرايين والرومانيين والثانية التي في أيدي السامرة والثالثة النسخة المعروفة بتوراة أسـ معين التي اتفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم وهي في أيدي النصارى والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواريخ والشرعيات مشهور وإذا لم يبق لهم نقل التوراة التي هي أساس دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بان شرعه يبقى الى يوم القيامة وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك إلا أن تواتر اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدأ فان الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قدامي العدد ولذلك صار لانجيلهم أربع نسخ نسختي ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة مرقس وذلك لان كل واحد من الحواريين نقله على وجهه وأما كثير من حبراتهم لأحكام التوراة كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروى عن الحواريين لأن عيسى عليه السلام وقوله في الجواب على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المنجز على الله تعالى بان ذلك لا يجب إذا كان له احتمالات والاستدلال بنزول التشابهات غير وارد عليهم لانهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكافون به في الدين والتشابهات ليس من ذلك القبيل لان لو قف على قوله وما دم لم تأويله إلا الله لا يضرب في الامور الدينية بالاتفاق وتكفي الكفرة من المسلمين وعدم اجابة دعوات أهل الحق واجابته لاهل الباطل فليس مما يضرب بأمور الدين ونفائضها لا يدفع فيها قوله بنحو يراد في النسخة التي انقطع بعده فكما قال اذ لم يكن العدم واجبا وأما فوائد البقية التي عدها فنقول ضرورة وجود الانبياء لأكمل الاشخاص بالعقائد الحقة والاخلاق الفاضلة والافعال المحمودة والمنفعة لهم الى عاجلهم وأجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير والفضيلة وتساعدهم في الامور الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح وباقي الوجوه التي عدها فليعضها زيادة في المنفعة وبعضها مما لا فائدة في ايراده فان الانبياء عليهم الصلوات والسلام ما تعلموا الطب ولا طبائع الحشائش ولا طبائع درجات الفلك ولا رصد عطار دولاً كثيراً الصناعات وأما الوجه السادس في اخذ من الحكماء فطريقهم في اثبات النبوة أنهم يقولون الانسان مدني بالطبع يعنون به أن الشخص

والجواب اننا بينا أن دليلكم في وجوب نصب الامام على الله تعالى دليل باطل والله أعلم

المسئلة الرابعة

أجمعت الامة على أنه يجوز اثبات الامامة بالنص وهل يجوز بالاختيار أم لا قال أهل السنة والمعتزلة يجوز وقالت الاثنا عشرية لا يجوز الا بالنص وقالت الزيدية يجوز بالنص ويجوز أيضاً بسبب الدعوة والخروج مع حصول الاهلية لنا أن الدليل دل على امامة أبي بكر رضي الله عنه وما كان لتلك الامامة سبب الا البيعة اذ لو كان منصوحاً عليه لمكان توقيفه الامر على البيعة خطأ عظيماً بقـ دح في امامته وذلك باطل فوجب كون البيعة طريقاً صحيحاً احتج المخالف بأنه يجب أن يكون واجب

ليكن فسر العصمة بالقدر على الطاعة وهو قول أبي الحسن الاشعري والذين اقام بسبب الاختيار
فسروها بانها الامر الذي يفعله الله تعالى العبد وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط أن
لا ينتهي فعمل ذلك الامر الى حد الاجلاء وهو لا الاحتياج على فساد قول الاوامين من العقل بان الامر
لو كان كما قالوا لما تحقق المعصوم على عصيته مدحا وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب ومن
القول قوله تعالى انما ابشر منكم ولا تفعل مع الله الها آخر ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن
اليهم وقوله وما أبرئ نفسي ثم ان هؤلاء زعموا ان اسباب العصمة امور اربعة أحدها ان يكون
لنفسه أوليادنه خاصية تقتضي ما كنهه من الفجور والفرق بين الفعل والمأكله معلوم وثانيها
أن يحصل له العلم بمطالب المعامى ومناقب الطاعات وثالثها ان كنه تلك العلوم يتتابع الوحي والبيان
من الله تعالى ورابعها أنه متى صدر عنه امر من الامور من باب ترك الاولى أو النسيان لم يترك
مهما لا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور اربعة كان الشخص
معوامعا من المعامى لاحتالة لان ما كنهه العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام
بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معيناله على مقتضى المسلك
النفسانية ثم الوحي يصير متمم ذلك ثم خوف المؤاخذه على القدر القليل يكون توكيد لذلك الاحتراز
فيحصل من اجتماع هذه الامور توكيد حقيقة العصمة (١) ثم اتفقت الامم على كون الانبياء

الواحد لا يمكنه أن يحصل اسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء المواتى واللباس الذي
يحفظه من الحر والبرد والمسكن الموافقة في الفصول المختلفة والاسلحة التي يحفظ بها من السباع
والاعداء وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود بل كلها ما يحصل بالمتناعات والانسان الواحد
لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطرا الى معاونته بنى جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد شئ من ذلك
ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش وهذا معنى التدين ولا بد فيما بينهم من معاملات
ومعاملات واذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم بمعنى على العدل
والانصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعض ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير
خصوصية في ذلك البعض والامام قبله القانون وتلك الخصوصية يجب أن تكون من عند خالقهم حتى
ينقادوا لذلك لا تأتي بها هو النبي ولا بدله من أن يهدى الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالعبود
بقينما أو تقليدوا الاقرار بنبوة ذلك النبي وأن يضع بينهم قوانين في معاملاتهم وفي سياسته من يخرج
عن مصالح التعاون وأن يفرض عليهم العبادات الثلاثة سد عقائدهم في خالقهم وبنيتهم وأن يعدهم
ربوعدهم في الآخرة لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يخونوا
ولا يذهبوا مذاهب أهل النفاق وأن يكون الوعد والوعيد صادرا عنه موافقين لما في نفس الامر
حتى يتقون به ويعملون بحبه وهذه الضرورات انواع الانسان أهم من خلق الاشغار والمجاوبين
لوقاية العيين ومن تعريض الاظفار على لحوم الاصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذي
بسوقه من النقصان الى الكمال لا بد وأن يبعث الانبياء ويهدى شرائع كماله موجود في العالم التحصيل
النظام ويتعش الاخصاص ويكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله

(١) أقول في كون اسباب العصمة مشتملة على هذه الاربعة لانهم جعلوا الوحي أحداً من بابها
وكثير من الامة يقولون بعصمة الملائكة والائمة وبعضهم حواه ومرهم وفاطمة لم يقولوا بالوحي المحمدي
والحق يقضي أن لا تكون العصمة لاجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية لان ذلك يقتضي
أن لا تكون العصمة مقتضى طمع صاحبها بل تكون بالانكاف والاجود أن يقال أن الله تعالى يفعل

العصمة ولا يسئل الى
عرفته الا بالانص والجواب
انا بينا ان وجوب العصمة
باطل

المسئلة الخامسة

قالت الانشاء شريفة ان
النبي صلى الله عليه وسلم
نص على امامة علي رضي
الله تعالى عنه نصا جليا
لا يقبل التأويل البتة
وقال الباقر لم يوجد هذا
النص انما وجوه الاول
ان النص على هذه الثلاثة
واقعة عظيمة والوقائع
العظيمة يجب ان تهاجها
جدا فلو حصلت هذه
الشهرة لعرفها المخالف
والموافق وحيث لم يحصل
خبر هذا النص الى أحد
من الفقهاء والمحدثين علمنا
انه كذب الزاني لو حصل
هذا النص لكان اما أن
يقال ان النبي صلى الله
عليه وسلم أوصله الى أهل

معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخواارج فانهم اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساد ما ذهبوا اليه من الكفر عليهم ان كان الاقدام بهم واجبا لقوله فاتبعوه وفساد ذلك يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لانه جوزوا اظهار الكفر على سبيل التقيية واحتجوا عليه بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء النفس في الهاوية وهو غير جائز وهذا ايضا باطل لانه يفضي الى خفاء الدين بالكيفية ولانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به مبدء ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكيفية منكرين له وكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة ولان الخوف الشديد كان حاصلا لابراهيم عليه السلام في زمان غرود ولموسى عليه السلام في زمان فرعون مع انهما لم يتنوعوا عن الدعوة ومن الناس من لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره لانه لم يجوزوا الكبار عليهم والا كثيرون لم يقولوا به لوجوه الاول لوصدرة الكبرية عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز ببيان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صمدا والذنب عنه أخش ألا يرى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب برجم وغيره وكان حد العبد نصف حد الحر وأما انه لا يجوز ان يكون النبي أقل حالا من الامة فبالاجماع (١) الثاني أن بقاء دينه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لانه مقبول الشهادة والامكان أدنى حالا من عدول الامة الثالث أن بقدر اقامته على الكبرية يجب زجره عنها ولم يكن ايندائه محرما لانه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله الرابع لو أتى بالكبرية ولو جب عليه الاقدام به فيها كقوله تعالى فاتبعوني فيفهم الى الجمع بين الوجوب والحرمة وهو محال (٢) وأما الذين لم يجوزوا الكبار منهم فقد اختلفوا في الصغار والاتفق الا كثيرون منهم على أنه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية مقيدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة بل يجوز صدورهم عنهم على أحد وجوه ثلاثة أحدها السهو والنسيان والثاني ترك الأولى والثالث اشتباه المنهي بالمباح (٣) واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه المعصية أما الفضيلية من الخواارج فقد جوزوا بعثة من بعد الله تعالى منه أنه يكفر ومنهم من لم يجوز ذلك لانه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك لانه زعم ان هذا الجائر لم يقع ومن الحشوية من زعم ان الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله ووجدك ضالا فهدى وقوله وما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان واتفق المحصلون في حق صاحب الطفال يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على رأي المعتزلة ويقال أنهم لم يذكروا لا يصدر عن صاحب المعاصي وهذا على رأي الحكماء

(١) أقول لو قال الانبياء عليهم الصلاة والسلام أكثر علما بقبول الفواحش وأوفر اقبالا على الامور الالهية فيكون صدور الذنب عنهم أخش لكان أقرب والمحصن يبرح لا يشرفه بل لا يستغفنه عن الزنا بخلاف غيره

(٢) أقول هذا الدليل لا يختص بالكبرية فانه في الصغيرة ايضا قائم

(٣) أقول ترك الأولى على سبيل العقوبة بل على سبيل الخش على فعل الأولى وأيضا اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم لانه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها وأيضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فله ما تولى ونص له جهنم والذي يشبهه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به

التواتر أو ما أوصله اليهم والاول باطل لان طالبي الامامة لانفسهم كانوا في غاية القلة اما الباقيون فما كانوا اقل من الامة لانفسهم وكانوا في غاية التعظيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يعتقدون ان مخالفة ما قاله تعالى من غير غرض لا سيما وقد حصلت هناك أسباب أخرى توجب نصرة علي رضي الله عنه أحدها ان علما كان في غاية الشهادة وأبو بكر رضي الله عنه كان في غاية الضعف وهذا مذهب الروافض وثانها ان اتباع علي كانوا في غاية الجلالة فان فاطمة والحسن والحسين والعباس رضي الله عنهم كانوا معه وأبو سفيان شيخ بني أمية كان

على نساد ذلك ومن الناس من طرده هذا الحكم في الأئمة وقال كما يجوز كون الرسول كافرا قبل
البعثة لا يجوز أيضا أن يكون الامام كافرا قبل الامامة ولذلك يقدحون في امامة الشيخين فاما انه
هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فلا كثرون من أهل السنة يجوزوا ذلك مستدلين
بأهوال اخوة يوسف ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل
الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل التدرج بحيث يقربون عنه ويسترحلهم
فيما بين الحاق بالصلاح فاما لو امروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلعة فذلك غير
جائز لان المقصود من بعثتهم يغوث على ذلك التقدير واما انه هل يجب كونهم معصومين عن
الصغائر قبل البعثة وبعدها فالرافض اوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا ذلك امكن اختلافوا
في كيفيةها اما النظام والامم وجهان بشر يقولون انه حال السهم ومكلف وهو غير جائز لانه
تكليف بالاطلاق اولا يبقى مكاهما وجهان لا يكون ذلك معصية او يقولوا انما عتوبوا على ترك
الحفظ من النسيان وهو قول أهل السنة والجماعة ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك
الاولى لا يقال لو كان ترك الافضل سببا لاستحقاق العقاب لمعتوبوا ابدا اذ لا عبادة الا رفوقه عبادة
لاستحقاق العقاب على المباحات لانا نقول استحقاق العقاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا لم منه
قوات مصلحة او حصول مضرة لا يمكن احتماله في الاعتذار عن قصة آدم عليه الصلاوة والسلام
منهم من زعم ان قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى أى عصى اولاد آدم كما في قوله واسأل القرية
ومنهم من سلم ان المراد آدم ثم زعم ابن فورك ان ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة
ثم زعم الامم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى فنبى الاعتراف عليه ان ابليس ذكرا لآدم وقت
الوسوسة أمر النبي فقال ما لنا تكلم بكما عن هذه الشجرة ومع هذا التذكير امتنع حصول
النسيان وايضا انه تعالى عاتبه على ذلك في قوله ألم أنه بكما عن تلك الشجرة فآدم وحواء
اعتزفا بالله فقالا ربنا ظلمنا أنفسنا والله تعالى قبل توبتهم فقال فتاب عليهم وكل ذلك
ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا للنهي لكنه اذ تم على تناول التناول والتأويل
وهو من وجوه احدها ذهب النظام ان آدم فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص
وكان المراد النوع وكلية هذا كما تكون اشارة الى الشخص قد تكون اشارة الى النوع لقوله
صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وزعم آخرون ان النبي وان كان ظاهرا
في التحريم والكره ليس نفيه فصرفه عن الظاهر لدلائل عنده (١) **مسئلة** الكرامات
عندنا جائزة لانها لا تعزلة والاسناد ابي اسحق منا انما التمس بقصة مريم وآصف ثم تميز الكرامة
عن المعجزة بقصة النبوة (٢) **مسئلة** الانبياء افضل من الملائكة عندنا خلافا للمعزلة

(١) اقول بقرينة قول من يقول المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى اولاد آدم قوله تعالى في
قصة آدم عليه السلام فلما آتاهما صالحا لهما لهما شركاء فيما آتاهما او بالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء
انما اشرك اولادهما من يقول ابليس ذكرا لآدم ومع هذا التذكير امتنع النسيان بخوابه يجوز ان
يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى فنبى فنبى وهذا النبي يجوز ان يكون
نبي الكرامة لان نبي التحريم وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل أو
التوقف

(٢) اقول لا يكره ان يقول ذلك مجول على مميزات عيسى وسليمان عليهما الصلاوة والسلام اما
عيسى فهو على سبيل الارهاص واما في سليمان فقد كان على سبيل التعدي مع باقيس يعني بعض

في غاية الغرض لابي بكر
رضي الله عنه ما وجاء وبالغ
في حمل على رضى الله عنه
على طاب الامامة ومن
اتزاعها من يد ابي بكر
رضي الله عنه والزبير
رضي الله عنه مع شجاعتهم
سل النبي على ابي بكر
رضي الله عنه ما واثقها
ان الانصار رضى الله عنهم
طابوا والامامة لانفسهم
فمنهم ابو بكر فلو كان هذا
النص موجودا لقالوا
يا ابا بكر انا اردنا ان نأخذها
لانفسنا يا باطل والفسب
فكم منعتنا عننا فخرن
ايضا غنم من هذا
الفسب والظلم وزد الحق
الى اهل الله وهو على رضى الله
عنه فان الخمس متى وجد
منها هذه الحجة القاهرة
امتنع سكوتها فلو كان
النص على وجودا

والقاضي منا والفلاسفة لما قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وسواهم على العموم أو جلناهم
على عالمي ذلك الزمان ككافي قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين فالقصد وحاصل ولان البشر
يعرفون الله ويحبونه مع كثرة الصور من السهو والغضب والموانع الداخلة والمخارجة وليس
للائكة من ذلك فتكون طاعة البشر أشق فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات
أجزها أي أشقها (١) أما الفلاسفة فقد احتجوا على ان الملك أفضل بوجوه أحدها ان
الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسائط أشرف من المركبات وثانيها الروحانيات
مطهرة عن الشهوة والغضب الذي هو نشأ الاخلال الذميمة والجسمانيات غير خالية عنها وثالثها
الروحانيات صورة مجردة كالاتها ظاهرة بالفعل والنفوس البشرية مادية اما بجواهرها غدا من
يجعل النفس مزاجا أو في أفعالها غدا من يجعلها مجردة وعلى التقديرين فهي بالقوة ومبا بالفعل
التمام أشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات صورة مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات
محصنة وخيرات محضة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير
أفضل من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات كثيفة وسفلية
وسادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات لتعوى العلم والعمل أما العلم فلا حظها بالامور الغائبة عنها
وإطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية علمنا ولان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية
وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم نظرية أمينة عن الغلط وعلوم الجسمانيات
كسبية متعرضة للغلط وأما العمل فلكونهم عاكفين على العبادة ويسبحون الليل والنهار ولا
يفترون والجسمانيات ليست كذلك وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الاجسام
كالسحاب والزلازل القوية من غير ان يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات وثالثها
الروحانيات اختياراتها متوجهة الى الخير ونظام العالم والجسمانيات اختياراتها غير جازمة بل
متردة بين جهتي السقالة والعلو وتاسعها الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية
والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة ولشبه الارواح لشبه الهياكل فلما كانت الهياكل
السمائية أشرف كانت الارواح السماوية أشرف وعاشرها الارواح الفلكية مقصورة في هذا
العالم فانها هي المدبرات امرأه هي المبدأ والمعاد وهما أشرف من ذي المبدأ وذو المعاد فالروحانيات
أشرف (٢) أما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما نكلمكم عن هذه الشجرة الا

لا تمتنع في العرف سكوت
الانصار عن ذكره ولا تمتنع
اعراضهم عن نصرته على
رضى الله عنه فثبت ان
كل هذه الاسباب موجبة
لقوة امر على بتقدير ان
يكون النص موجودا
فلما لم يوجد ذلك علمنا انه
لا أصل لهذا النص وأما
القسم الثاني وهو ان يقال
انه عليه الصلاة والسلام
ما وصل ذلك النص الى
أهل التواتر بل الى الآحاد
فهو بعيد لوجوه الاول
ان قول الآحاد لا يكون حجة
المتة لاسيما وعندهم ان
خبر الواحد ليس بحجة في
العمليات الثاني انه لما
يجرى مجرى خيانة الرسل
صلى الله عليه وسلم في مثل
هذا الامر العظيم فثبت ان
قولهم باطل والحجة الثالثة
ان عليا رضي الله عنه ذكر

اتباعي بقدرتون على هذا فهل تقدرون انتم عليه بدليل انها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته
(١) أقول لقائل أن يقول يريد بالفضل كثرة العلم أو القربة الى الله تعالى أو غير ذلك فان أردت به
كمال العلم لم تغيره لم لان علوم الملائكة قطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان أردت به القربة
فالملائكة أقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وسائطهم
(٢) أقول في هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط أشرف من المركب فيقتضي أن تكون
العناصر أشرف من الناس حتى من الانبياء فان أجسادهم مركبة من العناصر وقوله الروحانيات
مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنها فيقال له ان أردت بالروحانيات المعارف
فالنفوس البشرية مفارقة وهي ملازمة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها
خالية عنها وقوله الروحانيات وجودات محصنة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة
وصورة ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة وقوله الروحانيات نورانية
علوية لطيفة وصفها بأوصاف الاجسام فان النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف

أن تكونا ممكنين وقوله وإن يستحيل كمال المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وقوله
ما هذا بشر إن هذا الملك كريم والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على إبطال أصولهم وقد تقدم ذلك
عن التسلسل بآيات المذكورة في الكتب البسيطة (١)

﴿التسم الثاني في المعاد﴾

﴿مسئلة﴾ اختلف أهل العالم فيه فاطبق المسلمون على المعاد البدني والفلاسفة على المعاد
النفساني وجمع من المسلمين والنصارى عليهم أجمع من الدهرية على نفيها وتوقف جالينوس
في الكل أما القائلون بالمعاد البدني منهم من زعم أن الله تعالى بعدم البدن ثم يعيده ومنهم من
زعم أنه يفرق الاجزاء ثم يجمعها والكلام فيه يتفرع على مسائل ﴿مسئلة﴾ الذي يشترطه كل
إنسان بقوله أما ما أن يكون جسمانيا أو جسمانيا أولا جسمانيا أو مركبا من جسمانية هذه
الاقسام تركب ثنائيا أو ثلاثيا أما المتكاملون فقد زعموا أنه جسم ثم الجهور منهم يقولون أنه هذه
البنية المحسوسة وهذا ضعيف أما قوله هذه البنية فلأنها دائمة في التغيير وممتثلة من الصفات إلى
الكبر ومن الدبول إلى السمن مع أن كل واحد يعلم أن هويته باقية في الأحوال كلها وأما قوله
المحسوسة فضعيف أيضا لأن المحسوس هو اللون والشكل القائم بسلطه الظاهر والإنسان
ليس عبارة عن مجرد هذه الشكل واللون والالوان كانت الاجزاء الداخلة بأمرها خارجة عن هويته
ومنهم من زعم أنها اجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى منتهاه (٢) ثم اختلفوا في زعم ابن الراوندي

لا يكون الاجسام إلا أن يردهم هذه الصفات غير ما هي دالة على ما هو وقوله في فصل يدل علم الروحانيات
بأحاطتهم بالأمور الغائبة عنهم استدرك لأن الغيبة والحضور لا يكون في غير الاجسام وقوله اطلاعهم
على مستقبل أحوالناية قض قوله لأن علومهم كلية وقوله وعلومهم فعالية يقتضي أنها لا تعلم إلا
لأنها ليست بفاعلة أي لا يعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه وأما كقولهم على العبادة فن شأن
النفوس السماوية عندهم التي تحرك أجسامها تقرر بالي مباديها وقوله الروحانيات تقوى على
فصريف المعاد والالازل فهم هنا أخرج العقول عن الروحانيات لأنها لا تتأثر بالاجسام والرياح
والابخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بقول ولا نفوس وفي قوله الجسمانيات اختياراتها
غير جائزة أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفي قوله الروحانيات مخنصة بالهياكل العلوية
والجسمانيات بالهياكل الفاسدة أخرج العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية
وقوله الارواح الهيكلية هي المديرات أمرا خاص بالنفوس السماوية وخرج العقول من الروحانيات
وقوله هي المبداء أو الماد لا يقول به أحد فان الفلاسفة يقولون أن المبداء من الله والمعاد اليه لأم النفوس
والهياكل الأولى وظواهر وأما الثاني فلأن كمال النفوس الإنسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه
بالكلية اليه وهو المراد من العود اليه

(١) أقول لودلت الآية الأولى على تفسيره يدل الملك على آدم وقت مخاطبته بالباس لكن ما دلت على
تفضيله عليهم ما به دل الاجتهاد وفي الآية الثانية نفي الاستنكاك عن الملائكة لا يدل على نفيها
على المسيح بل أنما ذكرهم به المسيح الذي قال انصارى أنه ابن الله أقول المشركين أنهم بنات
الرحمن والآية الثالثة تدل على تحيل النساء أن جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر لا على تفضيل
الملك على البشر

(٢) أقول يريدون بهذه الالاف الاجزاء الأصلية من البدن التي لا يمكن أن تقوم الحياة بأقل منها
كلا اجزاء التي تزيد وتقص في الأحوال والمحموسة التي من شأن تلك الاجزاء أن يجمع بها الأجزاء

جملة النصوص الحفية ولم
ينقل عنه أنه ذكر هذا
النص الجلي في محفل من
المخالف ولو كان موجودا
لكان ذكره أولى من ذكر
النصوص الحفية واحتجوا
بان الشيعة على كثرتهم
وتفرعهم في المشرق والمغرب
ينقلون هذا الخبر والجواب
أن من المشهور أن واضع
هذا الخبر هو ابن الراوندي
ثم إن الروافض الشيعة
لست قد شغفهم بهذا الأمر
وهو في تشهيه

﴿المسئلة السادسة﴾

الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم أبو بكر
رضي الله عنه وبدل عليه
القرآن والخبر والاجماع
أما القرآن فما يأت أحداها
قوله تعالى قل للمخافين من
الاعراب ستدعون إلى
قوم أولى بأس شديد إلى

أنه جزء لا يتجزأ في القلب وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء والأطباء زعموا أنه الروح
اللطيفة في الجانب الأيسر من القلب ومنهم من جعل الروح الدماغية ومنهم من جعل الأخرى - لا ط
الأربعة أو الدم خاصة وأما الذين قالوا أنه جسماني منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال
الاختلاط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه ومنهم من جعله
عبارة عن الحياة أما الذين قالوا أنه غير جسم وهم الفلاسفة ومن المعتزلة معهم ومننا الإمام الغزالي والحجة
القوية لمثبتها من وجهين الأول أن العلم بالله تعالى غير منقسم إذ لو انقسم لمكان أمان أن يكون
كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون فان كان علما فاما أن يكون علما بكل ذلك المعالوم فيكون
الجزء مساويا لكل هذا خلف وإن لم يكن علما بذلك المعالوم فمعد اجتماع تلك الأجزاء ان لم يحصل
هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى - هذا خلف وإن حصلت هيئة زائدة فإن انقسمت عادلة انقسم
والأخصل المقصود وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسم لان الحال في المنقسم منقسم
وكل متجزئ منقسم بناء على نفى الجوهر الفرد فحل العلم بالله تعالى غير متجزئ ولا حال فيه - وجوابه
إننا بينا اثبات الجوهر الفرد ثم أن قوله الحال في المنقسم منقسم باطل بالنقطة والوحدة والاضافة
والوجود الثاني أن محل العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية أن كان هو البدن فاما أن يكون
محالها جزءا واحدا من البدن أو أكثر من واحد والأول محال أما أولا فلا - تحالة الجزء الذي
لا يتجزأ وأما ثانيا فلا - بلزم أن يكون ما عد ذلك الجزء متجاذا وهو متكبر وأما الثاني فاما أن
يكون جميع الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة
وهو محال أو يكون القائم بكل واحد منها علما على وحدة وقدرة على وحدة فلا يكون الإنسان الواحد
علما واحدا بل علماء لكنه باطل بالضرورة فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لأشياء جوابه
أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة - والسهو والغضب وبقية
أدلتهم مع الجواب مذكور في كتبنا الحكيمية (١) حجة الثقات أن المدركة للجزئيات هو البدن
فالمدركة للمكليات هو البدن بيان الأول أنا - لم بالضرورة أنا خمس الحرارة بأصبعنا إذا لمسنا النار

محسوسة بالعدل والأجزاء الداخلة تحس بالتشريح وإن لم تكن محسوسة في حال الحياة وهي غير
الشكل واللون وكان المراد من واحد

(١) حججهم الأولى مبنيّة على أن العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم فان كان حلوله حلول
المراد انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث أنه واحد
منقسم فإذا يجب أن يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم غير سارية
ولا بالوحدة والاضافة لانها عقليتان ولا بالوجود لامتناع حلوله في شيء غير موجود والذي قال في
أجزاء العالم بالشيء فالحق أنها يمكن أن تكون - لو ما لا بذلك الشيء كالجنس والفصل والهيئة الزائدة
الحادثة به - دتر كيهما يقوم بهما وهو ما يقوم بهما بالعالم ولا يلزم من عدم انقسامهما انقسام محلهما
فان حكمهما حكم الوحدة القائمة بكل كثيرة وأما في الحجة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين
بجزء من البدن كون باقي الأجزاء مية بل يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة والالزام
بكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة غير واردها عليهم لانهم يجوزون ذلك وأبو علي يقول بكون
كل حس قوة حالة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة وكذلك القدرة ولكن الاحساس واستعمال
القدرة يكون للنفس خاصة بواسطة المعالي اثبات النفس الناطقة فيستدل بالعلم على ما مر وبغيره
من الدلائل المذكورة في كتابه

آخر الآية فنقول هذا
الداعي أمان أن يكون رسول
الله صلى الله عليه وسلم أو
أحد الثلاثة الذين جاؤا
بعده وهم أبو بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم أو يكون
الداعي هو علي رضي الله
عنه أو الذين جاؤا بعد علي
لا يجوز أن يكون الداعي
هو النبي صلى الله عليه وسلم
مدايل قوله تعالى سيقول
المخلفون إذا انطلقتم إلى
مقاتلنا أخذوه هاذرونا
ننبهكم يريدون أن يبدلوا
كلام الله - قل إن تتبعونا
كذلك قال الله من قبل
ولو كان الداعي لهم الرسول
صلى الله عليه وسلم ثم أنه
منعهم عن متابعتهم لزم
التناقض وهو باطل ولا
يجوز أن يكون المراد هو
علي رضي الله عنه أقوله
تعالى فتقاتلوا - ثم أو

وانكاره مكابرة ببيان الثاني من وجهين الاول ان اذا احسنا الحرارة الجزئية أمكننا حل الحرارة الكلية عليها والحمد لله للكل على الجزئي مدرك لهم ضرورة ان التصديق مسبق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن الان يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفوس لهم معا لكنه باطل لانه يكون حينئذ الانسان مدركا للجزئيات مرتين الثاني ان الماهية التي عرضت لها انها كلمة جزء من الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان ومن أدرك المركب فقد أدرك المفرد ومن أدرك هذا الانسان فقد أدرك الانسان لمحاولة والانسان كلي ولا بدفع هذا الابان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل أحد قديده وهو كونه هذا الكنه باطل أما أولا فلا بد لنا على ان التعيين لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا زائدا او لازما نفسا بل واذالم يكن التعيين وجوديا متعاقلا ان يكون متعلق الابصار وأما ثانيا فلا بد من معنى الحس ان كان مجرد التعيين ومجرد التعيين أمر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات أمر واحد في الكل فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الابصار وكذب التالي يدل على كذب المقدم ولذا كرا لا بعض أحوال النفس (١) **مسألة** مذهب ارسطاطاليس وأتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتموا بانها واختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفوس جسم الاعراض لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه انها مدبرة للابدان البشرية وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز ان يقال انها مختلفة بتمام الماهية مشتركة في العوارض وذلك غير متع كافي الضدين فانهم مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد سيما لكان كل مركب جسم بل مذهبكم ان الجسم مركب من الحيولى والصورة لكن الموجهة الكلية لا تنعكس كنفوسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس والعقول وكل ما دخل تحت الجنس كانت ماهية مركبة من الجنس والفصل (٢) ومنهم من زعم انها مختلفة بالماهيات واحتموا بانها مختلفة بالعفة والعجز والذكاء والبلادة وابتس ذلك من توابع المزاج لان الانسان قد يكون باردا المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولان الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث يقتضى خافا والحاصل منه فعلمنا انه من لوازم النفس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه الحجج اقناعية (٣) **مسألة** مذهب ارسطاطاليس وأتباعه انها واحدة خلافا

(١) أقول انه ذكر في مواضع ان القائلين بالنفس يقولون بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكليات وذلك افتراء على القائلين بالنفس والحجة مبينة على ذلك ومذهبهم ان مدركها مثنى واحد هو النفس امكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات وتدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وابتس البدن بانفراده مدركا لمثنى منها ما دام كلامه في هذه الحجج خبط لا قائد فيه ولا هو بوارد على أحد من العقلاء

(٢) أقول جهتهم على ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشتملها وهذا كاف واما ان كل مركب جسم فان أرادوا به التركيب العقلي فليس كذلك فان المركب من الجنس والنفس لا يكون جسما كما ذكره وان أرادوا به التركيب من الجواهر فحق لان المركب من الجواهر لا يكون جسما بسببها كالمناصر أو مركبا كالمعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض كالحبسة مركبة من اللون والشكل ايضا لا يكون جسما

(٣) أقول هذه الحجج مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين ايضا من ذهب اليه وهي ضعيفة لان

يسلمون ذلك هذه الآية على أن المقصود من هذه المقالة تحصيل الاسلام وخراب على رضى الله عنه ما كان المقصود منها تحصيل الاسلام بدليل انابيتان الاسلام عبارة عن الاقرار الدال على الاعتقاد ظاهرا وقد كان هذا حاصل افهم ولا يجوز ان يكون المراد من جاء بعد على لانهم عندنا على الخطأ وعند الشيعة على الكفر ولما طلعت الاقسام ثبت ان المراد منه أحد أو اثنين الثلاثة أعني أبابكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ثم انه تعالى أوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما واذا رجمت طاعة واحد من

لا فلاطون ومن قبله حجة القائلين بالحدوث بانها لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو كثيرة فان كانت واحدة فعمد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فشكل ما علمه واحد علمه كل واحد وبالعكس هذا خلف أو لا يبق واحد ففقد انقسم وذلك محال لان الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف وان قلنا انها كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن فهاتان النفسان قد حدثتا الآن والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدست وأما ان كانت كثيرة فلا بد من الاستيلاء بأمر وهو اما اللذائيات أو لوازمها وهما محالان لان النفوس البشرية متحدة بالانواع وان لم تتحد كلها بالانواع فلا أقل من أن يحصل من كل نوع شخصان وأما العوارض فهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغير المادة وقبل البدن للمادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض الاعتراض لانسم أنه يوجد نفسان من نوع واحد وبينانه مأمور سلطنا لكن لم قائم ان الامتياز لا بد وأن يكون زائداً وبينانه مأمور سلطنا لكن لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض قوله قبل هذا البدن للمادة قلنا لانسم فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فانه قلبت منه الى هذا على سبيل التناسخ (١) ومسئلة في القائلين بحدوث النفس اتفقوا في فساد التناسخ لوجوه أحدها اننا قد دللنا على حدوث النفس فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفاً على حدوث شرط والالم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن فاذن حدوث الاسم استعداد البدن في علة لقيضان النفس عن مبدأها القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وأن يستعد لقبول نفس أخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال لان كل واحد يجد ذاته شيئاً واحداً لا شيئين الاعتراض هذه الحجة مبنيّة على حدوث النفس ودليلاً على حدوث النفس مبني على فساد التناسخ على ملاح الحال فيه فيكون دوراً سلطنا انه لا دور لكن لم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة بالماهية والبدن المستعد لو اُخذ منها لا يكون مستعداً لغيره سلطنا التساوي لكن لا بد من التباين في الهوية وما به التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعداً للنفس الموصوف بهذه الخصوصية كونه مستعداً للنفس الأخرى سلطنا حصول المساواة فلم لا يجوز تعلق النفس بالبدن قوله لان كل واحد يجد نفسه شيئاً واحداً قلنا الذي يدرك من نفسه هو نفسى وكل نفس يجد نفسها نفساً واحدة لا غير فلم يلزم محذور (٢) وثانيها لو كانت هويتنا

هؤلاء الثلاثة وجبت طاعة الكل لانه لا قائل بالفرق فهو هذه الآية تدل على وجوب امامة هؤلاء الثلاثة والحجة الثانية من القرآن قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ولم يكن لهم دينم الذي ارضى لهم وليدائهم من بعد خوفهم أمنا وجه الاستدلال قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم هذا خطاب مشافهة للجماعة من الحاضرين في زمن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم لم ياتصال الخلافة اليهم ولا يمكن حمله على على والحسن والحسين رضي الله عنهم لانهم عند الشيعة ما كانوا متمكنين من انظار دينهم وما زال

الملزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشمولة على حد واحد كانت متحدة بالانواع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفاً لا يلزم منه أن يكون كل جزء أيضاً مختلفاً فافهم هذه الحجة فاعلم انما لا تنافي

(١) أقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة بالانواع غير وارد لا متنازع تعلقها بالامور المختلفة كالوادع غيرهما من حيث هي متحدة بالانواع وامتيازها في الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض وحديثه متنازع تكررها أصلاً فاذن هذه الحجة قطعية من غير احتياج الى ابطال التناسخ

(٢) أقول الدور غير لازم على بينانه واختلاف النفوس بالماهية باطل لما مر والتباين في الهوية انما يحصل من جهة البدن واذا كان البدن مستعداً للنفس المستندخ والنفس الحادث تغييراً وان لم يكن مستعداً لها باطل التناسخ وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف أحواله بان يحصل المتقابلان

موجودة قبل بدنتا في بدن آخر اند كرناتلك الحالة والاعتراض لم لا يجوز ان يكون نذ كراحوال
كل بدن وقوفاء على التعاق بذلك البدن وثالثها انه لو صح التنازع لكان اما ان يكون واجبا
فلزم ان يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين او جائزا وهو محال لانه يلزم بقاء النفس معطلة
فيما بين النامية وبين وضع هذه الجملة لا يخفى (١) **مسئلة** انتفت الفلاسفة على امتناع
عدم الارواح واحتجوا بان عدم لو صح اعلم ان كان الامكان عدم مقدما للحالة على عدم وذلك
الامكان يستدعي محلا ويجب ان يكون المحل باقيا عند ذلك عدم لان القابل واجب الحصول
عند المقبول والنهي لا يبقى عند عدمه فاذا كل ما يصح عليه عدم فله مادة فلو صح عدم على
النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكان ذلك باطلا لما بينا انها ليست بجسم ولانها على
هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلا لعدم والانتفاء في مادة اخرى ولا محالة
ينتهي الى مادة فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد الاعراض لان سلم ان الامكان امر يتوقى
وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلا وايضا فالنفس حادثة فكونها مسبقة بالامكان السابق لما لم
يوجب كونها مادية فكذلك ان كان فسادا سلمنا انه الوقتية عدم لكانت مادية فلم لا يجوز
قوله كل مادي جسم قلنا لا سلم بل مذهبك ان كل جسم مادي والموجبة الكلية لا تنفك
كفهما وكيف وهي تحت جنس الجوهر فتكون مركبة قوله اذا نظرنا الى الجزء المادي وجب
ان يكون باقيا يجب بقاء مادة النفس لكان لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس
لان المركب لا يبقى بقاء أحد أجزائه وتحققه ان المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات عاداتها
وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع
ببقاء كمالها لا يمكن توقف امكان تلك الكمالات على حصول الجزء المادي الثابت (٢)
مسئلة النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا خلافا لارسطاطليس وابي علي انما ان

ما كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبدنية

(١) اقول الدليل الثاني ليس بصحيح لان التذكرياتما يكون بحاله واذا خلت الآلات لم يكن
بقائه التذكري بحاله والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عدد الهالكين والمحدثين على تقدير
لنازع وجواز التمثيل على تقدير جواز جردل لان القائلين بالتنازع يقولون انفساوى
وان كان متبعا دافى الاوساط واما الاخبار والاشهر الذين يقولون الدرجة المقصوى فيجوزون
التمثيل

(٢) اقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس والارواح فان النفوس عندهم جوهر بسيطة مجردة
متعلقة بالابدان والارواح اجسام مركبة من الاجخرة والادخنة المرتفعة من الدم المختبئ في العروق
والعدم بمنفع عندهم على النفس دون الارواح ولا يلزم من احتياج القابل لعدم الى المحل كونه
مركبا من المادة والصورة اذ لو كان عرضا يكون في محل ويكون امكان عدمه في محل مع انه لا يكون
مركبا من مادة وصورة وبالحالة هذا الدليل يدل على جواز عدم الصورة والاعراض الجسمانية
والنفسانية وما يتبعها من غير ما ادرك ذلك لعدم أحد جزئيه وامتناع اعدام المادة البسيطة
قوله في الاعتراض الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ليس بوارد لان هذا الامكان هو الوجود
كما هو معرض وجودي والامكان المحر يمكن ان يصبر جفينا كما يمكن ان تصير الطفلة في
الرحم جفينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ما بينها لانه امر يعقل عند نسبة ما بينها الى الوجود
وذلك غير مانع فيه راما لامكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له مدبر

النفوس عنهم بل كانوا ابدا
في النقية والنفوس فوجب
حمل الآية على أبي بكر وعمر
وعنه ان وعلى رضي الله
عنهم لان هؤلاء الاربعة
كانوا عندنا متمكنين من
اظهار ذنبهم وكان النفوس
عنهم زمائلا الجملة الثالثة
قوله تعالى وسيجنبها الانبي
الذي يوثق ماله يستزكي
فمنقول هذا الانبي يجب ان
يكون من افضل الخلق
بعد الرسول صلى الله عليه
وسلم لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقاكم واجعت
الامة على ان الافضل اما
أبو بكر واما على رضي الله
عنهما ولا يمكن حمل هذه
الآية على علي لانه تعالى
قال في صفة هذا الانبي
وملاحد عنده من نعمة
نجزى وعلى رضي الله عنه
ما كان كذلك لان النبي

هنا شيئاً يحمل الكل على الجزئى وذلك الشئ مدرك لهما والمدرک للكل هو النفس فالمدرک للجزئى هو النفس احتجوا بان اذا تخيلنا امر بعاجن حباب بعين يبر يابين الحناحين فهذا الامتياز ليس فى الخارج اذ ربما لا يكون ذلك موجودا فى الخارج فهو اذا فى الدهن فحل احد الحناحين ان كان محل الثاني احتمال حصول الامتياز لان امتياز احدىهما عن الآخر ليس بالمادية ولا بلوازمها المشتركة بين الافراد لكن الامتياز حاصل فحل احدىهما غير محل الثاني وذلك لا يعقل الا فى الجسم أو الجسمانى الجواب الادراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه ولان عندكم الصور من مطبوعة فى الخيال ولا ادراك بل غاية أنه مشروط فلم لا يجوز أن يقال تلك الصورة منطبوعة فى آلة جسمانية ثم النفس تطالعها وتدرکها (١) **مسئلة** اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العاملة النقية عن الهيات البدنية بعد الموت واحتجوا عليه بان اللذة ادراك الملاثم والملاثم لها ادراك المجردات والادراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصله هناك فيقال ان قلتم ان اللذة نفس الادراك وهو باطل لحصول الادراك دون اللذة وان قلتم الادراك سبب اللذة فالدليل عليه والاستقراء لا يفيد الا الظن والقياس على سائر الذات كذلك أيضا سلمنا ان لا يلزم من حصول السبب حصول المنسبب لاحتمال توقف تأثير الماثر فى ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر أو على زوال مانع لم يزل والله أعلم (٢)

يتصرف فيه فيصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كان فى الشرطية اذ مضى مدبر عليه وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر الماثر فتمتقطع علاقته عنه أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضى عدم المدبر لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود ولا يلزم من كون الوجود والاستعداد شرطيا فى الغيضان كون عدمه شرطيا فى التقابل ربما يكون شرطيا فى اللافيهضان وهو غير الغناء وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضى كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا العقل بصورة فانه ما محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن للجسم وقوله لم بعد تقدير كون الشئ من نفس مادية على ان عدمها احتمال لبقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء المادة لا يوقت بقاء المركب الذى هو النفس فالجواب أنهم انما يكتفون ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرها مافارقا بقاءها مع بقاء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذى ذكره فى وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولباديتها كونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التى فرضت كانت عرضا زائلا وكالاتها هو علمها بباديتها وذلك لا يمكن أن يزول عنها

(١) أقول هذا الكلام مبنى على ظنه بهم أنهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك انما يقولون انها تدرك الجزئيات بآلة وتدرک الكلمات بغير آلة وما أورده من جانبهم دليل على كون ادراك الصورة بآلة وما قال فى جوابهم غير منافي لذلك بل المنافاة كانت فى تصور لا غير على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات قالوا الصور والوصفية كالربيع المخرج وغيره لا يرسم فى الخيال بل يرسم فى النفس بشرط تصرف النفس فى آلة تسمى بعمل الخيال ولا يلزم من ارتسام الشئ فى ذى وضع صيرورته ذا وضع لكن يلزم عكسه أعنى من ارتسام ذى الوضع فيما لاوضع له صيرورة ما لاوضع له ذا وضع

(٢) أقول انهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكرت بل قالوا انها ادراك الملاثم من حيث هو ملاثم فان كل لذى لم يدرك لا يكون للذات كالملاوة فى الفم المدبر وان أدرك لا يكون ملاثما

صلى الله عليه وسلم ربه من أول صغره الى آخر عمره وتلك النعمة توجب المجازاة أما أبو بكر رضى الله عنه فقد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى حقه نعمة الارشاد الى الدين الان هذه النعمة لا تجزى البتة ولما ثبت ان هذا الاتقى اما أبو بكر واما على وثبت انه لا يمكن حمله على على وجب حمله على أبى بكر رضى الله عنه ما ثم انه تعالى وصقه بقوله الابتناء وجه ربه الأعلى واسوف يرضى وسوف للاستقبال فلهذه الآية تدل على أن أبابكر أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدل قوله واسوف يرضى على انه تبنى تلك الصفة باقية فى أبى بكر

مسئلة انفق الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة وضد حجهم فيه مذكور في كتبنا الحكيمية
واتفقوا على ان تلك الشقاوة مخلدة وان الشقاوة بسبب الهيات البدنية منقطعة وقد ينضعف
قولهم في الفرق فهو ذاجلة اصول القول في المعاد النفساني ولستكم الآن في المعاد البدني (١)
مسئلة اعادة المعدم عند اصحابنا جازرة خلافا للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين البصري
من المعتزلة لنا أنه بعد العدم ان كان ممثلا لاهية أو شيء من لوازمها وجب امتناع مثله وان
كان لا مغير لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع لا يقال الحكم عليه بأنه ممنوع لذاته
أو غيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره والامتنياز يستدعي الثبوت
وهو مناف للعدم لاننا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون مناقضا (٢)
واحتج المخالف بأمور أحدها ان الشيء بعد عدمه نفي محض ولم يبق هو بقاء أصله لا يصح الحكم عليه
بهممة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والتميز ثابت وثانيه أنه بقاء في الوجود لا يتميز عن
مثله وما يفيض الى أن لا يتميز عن مثله كان باطلا وثالثه أنه لو أعيد لا عيد وقته الاول معه يلزم أن يكون
مبتدأ مع أنه معاد وذلك تناقض والجواب عن الاول ان قولك أنه لا يصح الحكم عليه تناقض كما
تقدم وعن الثاني أنه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك مما لا مضرة فيه اما في نفسه فلم وعن الثالث أنه

لا يكون لذيذا كانه ذاء المشتهى عند الشبهان وكل مدرك به هذه الصفة لذية وليكون
العدم طردا منعكسا حصل المساواة واذا قالوا نحن مانر يد بالذات الاله ذالماني لم يرد عليه كلام الا
ما يراد بالقض وهم معترفون بان مع حضور الشرط ووجود المانع لا يحصل المسبب من السبب
اماهة لا بسبب ولا مسبب بل حدود محدودا كانت ماهية الذات هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة
عند حصوله وعندهم لا يدرك كل من المبدأ الاول قادرا كه أتم الذات والعارفون به ترفون به
فان لم نحصل الذات كان املا ان الادراك لم يحصل الحقيقة أو حصل والصوارف عن ذلك معها
حاصلة

(١) أقول انهم قالوا المايات تنقسم الى مالا تكون الآلات البدنية شرط في حصولها كالأموال
المتعة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عارية عن الكمالات التي تكون من جنس الملكات الاولى
واذا انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل وانما أدركت ذوات كمالها الذي كانت الشواغل
البدنية مانعة عنه فصارت عذبة بتلك الحالة واما عارية عن الكمالات الآلية فربما تزول ما كانت
الرغبة بزوال أسبابها البدنية فيزول تهذيبها وهذا القدر كاف في الفرق

(٢) أقول القول بالاعادة لا يصح الامع القول بان المعدم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود
مرة أخرى وقد تبين فيما مران الحكم بالوجوب والامكان والامتناع أحكام عقابية على متصورات ذهنية
فان الحكم بامتناع وجود شيء لاله ليس على شيء ثابت في الخارج وقوله الشيء بعد العدم
ان كان ممثلا لاهية أو شيء من لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشيء بعد العدم ممنوع الوجود
المقيد به العدم وذلك الامتناع ليس ماهيته والامر يزول عن ماهية بل هو لازم لاهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود وقوله الحكم على الممتنع بأنه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون مناقضا
جوابه وهو ان الحكم على ما يمتنع وجوده يمتنع من حيث كونه ممنوعا يمكن من حيث كونه متصورا
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين

رضي الله عنه الى الزمان
المستقبل ولو كان مبطلا
في الامامة لما كان أفضل
الخلق والمعاد الآخرة على
الافضل له وجب القطع
بصحته امامته وأما الاخبار
في كثرة أحدها قوله صلى
الله عليه وسلم اقتدوا
بالذين من بعدي أبي بكر
وعمر وأوجب الاقتداء بهما
في الفتوى ومن جعل له
ما اقتباه كونهما امامين
فوجب الاقتداء بهما في
هذه الفتوى وذلك يوجب
امامته ما وثابها قوله صلى
الله عليه وسلم الخلافة بعدى
ثلاثون سنة ثم نصير ملكا
عضوضا وذلك نصيب
على أنهم كانوا من الخلفاء
الحقين لامن الملوك الظالمين
وثالثها قوله صلى الله عليه
وسلم في أبي بكر وعمر

انما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت (١) **مسئلة** أجمع المسلمون على المعادة في جمع الاجزاء بعد تفرقتها خلافا للفلاسفة لما أنه في نفسه ممكن والصادق أخبر عنه فوجب القول به وانما قلنا انه ممكن لان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل أو الفاعل وهما حاصلان أما بالنظر الى القابل فلان قبول الجسم الاعراض الفاعلية أمر ثبت له لذاته ومبا للذات كان حاصلأبداً فذلك القبول حاصل أبداً وأما بالنظر الى الفاعل فلانه تعالى بدأ بآعيان جزئه كل شخص لكونه عالماً بالجزئيات وقادراً على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه قادراً على كل الممكنات وإذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة وانما قلنا ان الصادق أخبر عنه لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على القول به واذ ثبت المقدمتان ظهر المطلوب فان قيل أما الكلام في الامكان فبني على أصول تقدم القول فيها وعليها فلا نعيدها سلمنا لكن لان سلم ان الصادق أخبر عنه قوله الانبياء أجمعوا عليه فلا نالنا سلم فان سائر الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد والروحاني فاما محمد عليه الصلاة والسلام فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني والسكنى قد علمت أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بل ظنية وأيضاً فكما جاء بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة وإذا جاز المصير الى تأويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه فلم لا يجوز مشبهه في هذا الباب (٢) سلمنا أن دليلك

رضي الله عنه اهـ سيدا
كهول أهل الجنة ولو
كانا غاصبين للإمامة لما
كان هـ ذاك لكم لا ثقاهما
وكذلك الخبر الدال على
بشارة العشرة المبشرة يدل
على صحة امامة الثلاثة وأما
الاجماع فمن وجوه أحدها
ان الناس أجمعوا على ان
الامام بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم اما أبو بكر
واما العباس واماعلى
رضي الله عنهم ثم رأينا ان
العباس وعليه امتازوا بما
بكر في الامامة فترك هذه
المنازعة اما أن يكون
لجوزها عن المنازعة أو
مع القدرة عليها والاول
باطل لما بينا ان اسباب
القدرة كانت مجتمعة في
على رضي الله عنه ومعهودة
في حق أبي بكر رضي الله عنه

(١) أقول تلخيص الحجة الاولى ان الشيء بعد عدمه في محض واعادته تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول وقوله القول بأنه لا يصح الحكم عليه متناقض قدم فسادها وتلخيص الحجة الثانية ان المعاد مثل المبتدأ واحد في الخارج سواء علمناه واحداً أو لم نعلم ولا فرق بينهما ما غير ما يتوهم منهم مما لا حقيقة له في الخارج وتلخيص الحجة الثالثة ان الشيء الواحد لا يمكن أن يتغير الابدان غير عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبتته الى زمانه تلك النسبة الاولى نفسها وهذا ضعيف لان الثاني تتغير نسبتته الى أزمنة بقائه ولا يصح غير ما يتغير تلك النسبة وقياس بعض نفاة المتكلمين من المحدثين اعادة المدوم على التذكر بان قال التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً وذلك باطل لان التذكر لا يتصور الا مع بقاء المتذكر في الذهن وتخلل العدم بين الالتفات الاول اليه والالتفات الثاني وههنا لم يمكن أن يكون شيئاً باقياً أصلاً

(٢) أقول قد أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون بامكان اعادة المدوم ان الله تعالى يعيدهم المكلفين ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق اجزاء أبدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة وأما الانبياء المتقدمون على محمد صلى الله عليه وسلم فإلّا ظاهراً من كلام أمته ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا نزل عليه في التوراة ولا كان جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهم السلام ولذلك أقر اليهود به وأما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يكونون كالملائكة وتكون لهم الحياة الابدية والسعادة العظيمة والاطهار ان المذكور فيه المعاد الروحاني وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما أما الروحاني في مثل قوله عز من قائل * فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين * ولذين أحسنوا الحسنى وزيادة * ورضوان من الله أكبر * وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدوا أكثر مما لا يقبل التأويل مثل قوله عز من قائل * قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة * فإذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون * وسيقولون من بعدنا قل الذي فطركم أول مرة * وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم فكلسوها لحماً * أي حسب الانسان أن ان نجم عظامه بلى قادرين على أن

بدل على قولك لكنه معارض بأمور أحدها أن العالم أبدى فالقول بالمحشر محال وثانيها أن الجنة والنار ما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر أما في هذا العالم فاما أن تكون في عالم الافلاك أو في عالم العناصر والاول محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الحرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات والثاني وهو محض التناسخ أما في عالم آخر فمحال لان الفلك بسيط على ملاح فشكاه الحركة فلو فرض عالم آخر لكان كره يا يفرض بين العالمين خلاء وهو محال وثالثها وهو ان انا اذا أكله انسان آخر حتى صار جزء بدن أحد هـا جزء بدن الآخر فليس بان يعاد جزءاً في أحدهما أولى من أن يعاد جزء البدن آخر وجهه جزءا بدنه محال فلم يبق إلا أن يعاد واحد منهما ورابعها أن المقصود من البدنة اما الابلام أو دفع الام أو اللداز والاول لا يصح أن يكون مقصود الحكيم والثاني باطل أيضا فانه يكفي فيه البقاء على العدم فبقى الثالث لكن ما يتحمله لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خـلاص عن الام أو انتقال من ألم الى ألم آخر انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية واذا كان كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب أنه ثبت بالتواتر انه عليه الصلاة والسلام كان يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التأويل أما المعارضة الاولى فالجواب عنها تقدم وعن الثانية ان الخلاع انزوع عن الثالثة ان الجزء الاصل لا أحدهما فاضل للآخر فرده الى الاول أولى وعن الرابعة ما تقدم في باب الاعتراض من اثبات اللذة الحسية (١) تنبيهه المعاد به في جمع الاجزاء لا يتم الامع القول باعادة المعـدوم لما مر ان هوية الشخص ليس بمجرد الجسم بل لا بد فيها من الاعراض وهي قد عدمت عند التفريق فلو لم يمكن اعادة المعـدوم لامتنت اعادة من حيث انه هو (٢) لم يثبت بدليل قاطع ان الله تعالى بهدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بآيات أحدها قوله تعالى هو الاول والاخر وانما كان أولا لانه كان موجودا قبل وجودها وكذلك انما يكون آخر لو كان موجودا بعد وجودها وثانيها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

نصوى بنانه • اذا كنا عظاما منخرة • وقالوا باللودهم لم تشهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي أنطق كل شيء • كلما نصفت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها • يوم نشقى الارض عنهم سرعا ذلك حشر عاينابيره أولادهم اذا به ثم ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى أما القياس على التشبيه فغير صحيح لان التشبيه مخالف للدال على العقل الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التأويل وأما المعاد البـديني فلم يعم دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب اجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها

(١) أقول القول بان العالم أبدى لا يناقض القول بحشر الاجساد لان العالم ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله شرطا في القول بالحشر قوله الجنة والنار يكون في هذا العالم أو في عالم آخر يقال له ليس أحد واقفا على جميع اجزاء هذا العالم حتى اذا لم يجد فيه النار والجنة حكم أنه في موضع آخر والحق انما لا نعلم مكانه ما ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عندها جنة المأوى يعني عند سدرة المنتهى وأما المذهب من البعث فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى بغرض وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزى المكافئين وليس التعليل باللام واللذة صحيحا عند أحد

(٢) أقول عند عدم هوية الشخص ليس الاجزاء التي لانه عدم ولا تصير اجزاءه بغير تلك البنية أما الاعراض فليست بمعتبرة في الهوية لانها عند الاشاعرة لا تبقى زمانين وهوية الشخص باقية وعند المعتزلة تعتبر متغيرة

ثبتت انهما انما تركا المنازعة مع القدرة عليهما فان كانت الامامة حقا لهما كان ترك المنازعة مع القدرة خطأ عظيما وذلك يوجب القدح في امامتهما وان كانت الامامة ليست حقا لهما او يجب أن تكون حقة الانبي بكرضى الله عنه والابطال الاجماع على ان أحدهما ولاه الثلاثة هو الامام الثاني لو كانت الامامة حقا لعل على رضى الله عنه بسبب النص الجلي مع ان الامامة دونه وعنها كانت هذه الامامة شرعية أخرجت للناس ان يكون هـذا اللازم باطل لقوله تعالى كنتم خیرامة أخرجت للناس فان قالوا قوله كنتم خیرامة أخرجت للناس يدل على انهم كانوا وما بقوا على هذه

والهلاك هو الفناء وثالثها قوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده بين ان الاعادة كالابتداء وكان
الابتداء عن العدم فوجب أن تكون الاعادة أيضا عن العدم والجواب عن الاول أنه لا يجوز أن
يقال هو الاول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثاني لا نسلم ان الهالك هو المدموم
بل هو الذي خرج عن حد الانقاع والاجسام بعد تفرقها نصير كذلك سلمنا أنه المدموم لكن الآية
على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان وصفها بكونها هالك يقتضي أن تكون معدومة
في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تأويلها فانهم على أن ما لها الى الهلاك ونحن
حاصلنا على أنها قابلة للهلاك فلم يكن تأويلكم أولى من تأويلنا وعن الثالث أن تشبيه الشيء
بغيره لا يقتضي مشابهتهما في كل الأمور (١) **مسئلة** سائر السمعيات من عذاب القبر
والاصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطير الكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهي في أنفسها
ممكنة والله تعالى عالم بالكل وكان خبر الصادق عنها مفيد للعلم بوجودها ومحمها (٢) **مسئلة**
وعيد الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعزلة لما قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره ولا بد للجمع بين العمومين فاما أن يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه ثم
يدخل النار وهو باطل بالاتفاق أولا يدخل أحدهما وهو باطل أيضا أو يدخل النار بكبيرة
ثم يدخل الجنة بإيمانه وهو الحق وأيضا قوله من يعمل صالحا من ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فأولئك
يدخلون الجنة دايما بل ثان ان الخصم معترف بان المؤمن استحق الثواب بإيمانه فاذا فعل الكبيرة
فلا استحقاق الاول اما أن يبقى أولا يبقى فان بقي وجب اتصال الثواب ولا طريق اليه الا ببقائه من النار
الى الجنة وان لم يبق فهو محال لوجوه أحدها أنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من
اندفاع الحادث لوجود الباقي والثاني وهو أنه لو كانا ضددين كان طريان الاستحقاق الطارئ
مشروطا بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لا جمل طريان هذا الحادث لزم الدور (٣)
الثالث وهو أنه اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب
فليس انتفاء استحقاق احدي الخمسة من أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب لما
كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضا فاما أن ينتفي مجموع العشرة فهو ظلم أولا ينتفي شيء
منها وهو المطلوب (٤) **الرابع** اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء

الصفة فلما نفخ فيه على كان
التامة وبديل عليه انه تعالى
قال في عقبه تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر
فلو كان قوله كنتم يقيم
أنهم كانوا كذلك ثم لم
يقوا عليه اكان قوله
تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر مناقضه ولو
حاصلنا على كان الناقصة
كان المعنى كنتم كذلك في
علم الله أو في اللوح المحفوظ
الثالث ثبت بالاحاديث
الصحيحة أنه صلى الله عليه
وسلم استخافه في مرض موته
في الصلاة فنقول حصلت
تلك الخلقة وما عزله عنها
فوجب بقاء تلك الخلقة
عليه واذ ثبت وجوب
كونه اماما في الصلاة ثبت
وجوب كونه اماما في سائر
الاشياء لانه لا فائل بالفرق

(١) أقول الوصف بكون الشيء هالك يقتضي أن يكون معدوما في الحال ايسر بهج لان الحال
والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع فعمله على الاستقبال لا يحتاج الى تأويل وأما
الاول والآخرا كان بحسب الزمان فلا يصح في الآخرا أن يكون على تقدير الانتفاء اذا أعاد الخلق أسكنهم
الجنة والنار لا يفهم بعد ذلك فلا يكون آخرامطلقا كما كان أولا فاذن لا بد فيه من تأويل الا اذا حمل
الاول على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غايه كل شيء

(٢) أقول ايسر في هذه المسئلة موضع بحث

(٣) أقول هذا الشك على تواردي جميع الاضواء وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا والتحقق
ان الاستحقاق ايسر بجوهر فهو عرض ولا يبقى زمانين عند أهل السنة وأيضا عندهم ليس الثواب
والعقاب بالاستحقاق وأما عند المعتزلة فالطارئ أولى بالبقاء لانه أقوى اذ هو مقارن لمؤثره الذي يوجد
والسابق وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذن الطارئ يفتي السابق ويبقى وهذا على
تقدير الفعل بالاحاط اذ يفتي منه ما هو مقابل له ثم يفتي وهذا على تقدير القول بالموازنة

(٤) أقول الاستحقاق غير ثابت حتى يتميز احدي الخمسة عن الاخرى وهذا مثل ما يكون

في الدين من حرج والباقون أبوه وادعوا فيه من الاجماع وبالله التوفيق (١)

هو القسم الثالث في الاسماء والاحكام

مسألة لا نزاع في ان الايمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به خلافا للمعتزلة فانهم جعلوه اسما للطاعات وللسماعات فانهم قالوا انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان (٢) لئلا يهملوا هذه الطاعات لو كانت جزأ من مسمى الايمان شرعا لكان تقييد الايمان بالطاعة تكريرا وبالعبودية نقصا لكونه باطل بقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات واحتج الحنابلة بأمور أحدها ان فعل الواجبات هو الدين بقوله تعالى وما أمر إلا ما يحب ودوا الله الى قوله فذلك دين القيمة فقوله تعالى وذلك يرجع الى كل ما تقدم فكل ما تقدم هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان اذ لو كان غير ما كان مقبولا لمن ابتغاه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فان يقبل منه ولما كان الايمان مقبولا علمنا أنه الاسلام واذا ثبت ذلك لزم ان فعل الواجبات هو الايمان وثانيها ان قاطع الطريق يجزى يوم القيامة والمؤمن لا يجزى يوم القيامة فالقاطع غير مؤمن أما ان قاطع الطريق يجزى فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم ولهم عذاب النار وكل من أدخل النار فقد أجرى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد أخرجنا منه وانما قلنا بان المؤمن لا يجزى لقوله تعالى يوم لا يجزى الله النبي والذين آمنوا معه وثالثها لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو الجبوت والطاغوت مؤمنا ورابعها قوله تعالى وما كان الله ليضيق ايمانكم أي صلاتكم والجواب عن الاولين اننا نحمل ذلك على كمال الايمان ضرورة التوفيق بين الأدلة وعن الثالث باننا نخصه ببعض التصديقات والخصيص أهون من التغير وعن الرابع اننا نحمله على الايمان بتلك الصلاة لا على نفس الصلاة (٣) تنبيه صاحب

انما وليكم الله ورسوله ولا معنى للإمامة الا التصرف في جميع الامه فنبت دلالة هذه الآية على امامة شخص معين وكل من قال بها قال انه علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأن أحدا من الامه لم يقل ان هذه الآية تدل على امامه أبي بكر والعباس رضي الله عنهما الثاني أنه صلى الله عليه وسلم قال ألسنت أولى بكم من أنفسكم قالوا نعم قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه وجه الاستدلال أنه صرح بأفضة أولى ثم ذكر عقبيها المولى وهو لفظ يحتمل الاشياء وذكر الاولى يصلح تفسيره ان وجب حمله عليه دفعا لاجتماع وجهين تدصير توكيده من كنت أولى به في الحكم والقضية من

(١) أقول المبالغ في الاجتهاد اما أن يصير واصلا أو يقي ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر بالكفر امامة لعل الكفر واجاهه بل جهه الامر كبره وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى أهل الدين لا الى الخارجين منه والذين لم يدخلوا فيه

(٢) أقول ينبغي أن يراد في قوله بكل ما علم مجيئه بالضرورة لان المسائل المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد المبالغ في الرسول باحد طرفيه ليس له أن يكفر بمخالفه من مجتهدى أهـ بل القبلة على مخالفيه في ذلك واعل هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة فانه أو ردها فيما بعد والمعتزلة لم يجمعوا الايمان اسما للطاعات وحده بل جعلوه اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي فان من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمنا وسيجيء قولهم في أصول الدين

(٣) أقول الايمان يقع على معان وانما تارة يدل على الاسلام بالذليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وكذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا وتارة يقول ان الدين عند الله الاسلام والايمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما وايضا يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله وانما تنبيه المحصر فاذا التوفيق بين القوانين يمكن من غير احتياج الى تحمل

الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفعله وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وجهود الخوارج كافرا قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وعند الأزارقة مشرك وعند الزيدية كافرا نعمه وعند الحسن البصري منافق لقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث (١) ﴿مسئلة﴾ الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لانه لما كان اسم الصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وهذا لا يقبل التفاوت فكان يسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان وعند المعتزلة لما كان اسماء لاداء العبادات كان قابلا لهما وعند السلف لما كان اسماء للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك والبحث لقوى ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق أن يقال الاعمال من غرات التصديق فكل ما دل على ان الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصر وفا الى أصل الإيمان وما دل على أنه قابل لهما فهو مصروف الى الإيمان الكامل (٢) ﴿مسئلة﴾ أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن ان شاء الله لا اقيام الشك اما للتبرك أو للصرف الى العاقبة (٣) ﴿مسئلة﴾ الكبر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيئه الرسول به فعلى هذا لا نفرأحدا من أهل القبلة لان كونهم مشركين اما جابه الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرنا والله التوفيق والحمد لله رب

وقولهم قاطع الطريق ليس بمؤمن انما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسيأتي ذكره وفي قوله وما كان الله ليضيع إيمانكم يمكن أن يجعل الإيمان على الصلاة ولا يلزم منه بطلان القول بانه التصديق اذ كان الاسم مشتركا

(١) أقول هذا الخلاف وقع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخوارج اما قالوا بكفر الفاسق ورواؤه كرم الله وجهه يقتل جميعا من أهل القبلة ويصل عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفهامين قطعا وتبرأ عنه وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره فتمسك جماعة بان الإيمان هو التصديق والمكاف لا يتخلو من أن يكون مصداقا لله ورسوله أولا يكون والثاني بالانفاق كافرا والاول مؤمنا والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن وذنبه اما يغفر له أو يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم أو يذهب هذا بامتناعه أو هؤلاء هم المرجئة والمفضيصة وذهب أصل بن عطاء وعمر بن عبيد الى أن صاحب الكبيرة يتخلف في النار لا يات الدالة على تخليده عقوبة أهل الكبائر والمؤمن لا يتخلف في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حاققة الحسن ولذلك هو بالمعتزلة وهم الوعيدية أما القائل بانه مشرك فيقول ذلك لانه يعمل عمل الله وعمل الله بغيره فصار واشركين بمخالفتهم لقوله تعالى ولا يشرك

بعبادة ربه أحدا والحسن حكم بنفاقهم للغير المذكور

(٢) أقول المعتزلة قالوا ان أصول الدين خمسة ما تقول بالتوحيد وبالعدل والنبوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد والوعيد ومن لم يقر بيهض هذه لم يكن مسلما ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمنا والجهود من سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله وبفاته وبالنبي عليه الصلاة والسلام وبما ورد مما اتفقت الاممة عليه وباليوم الآخر والشيعة يقولون الإيمان بالله وبترجيده وعدله والنبوة والامامة وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما تفرع على ذلك

(٣) أقول المعتزلة ومن تبعهم يقولون البقية لا يحتمل الشك والزوال فقول القائل أنا مؤمن ان شاء الله لا يصح الا عند الشك أو خوف الزوال وما يؤيدهم أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك

نفسه كان على أول به في ذلك ولا معنى للإمام الامن يكون أول من غيره في قبول حكمه وقضائه الثالث قوله صلى الله عليه وسلم ائمتي على رضى الله عنه أنت منى بمنزلة هرون من موسى ومن جعله منازل هرون من موسى كونه بحيث لو بقي بعد موسى كان خائفة له فوجب أن يثبت لعلى أنه اربى بعد محمد صلى الله عليه وسلم امكن خليفته له وتذيق بعدده فوجب أن يكون خليفته له والجواب عن الكل أنه يجب حملها على تعظيم حال على رضى الله عنه في الدين وعلى علو منصبه ولا تحمل على الامامة توفيقا بينا وبين الدلائل التي ذكرناها

العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين (١)

والقسم الرابع في الإمامة

فصل من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل أما القائلون بوجوبها منهم من أوجبها عقلا ومنهم من أوجبها سمعا أما الموجبون عقلا فغتهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق والذين أوجبوها على الله تعالى هم الامامية ثم ذكروا في وجوبها وجوها أحدها أن يكون لطفاني الزجر عن المفجحات العقلية وهو قول الاثنى عشرية والثاني أن يكون معلما بعرفة الله تعالى وهو قول السبعية وثالثها أن يعلمنا اللغات وأن يرشدنا الى الاغذية ويميزها عن السموم وأما الذين أوجبوها على غير الله تعالى فهو قول الجاحظ والاكبي وأبي الحسين البصري وأما الذين أوجبوها سمعا فقط وهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم لئلا نصب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا أما الاول فلأننا لم اذا كان الخلق لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازا هم عن المفساد أتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس وأما دفع الضرر عن النفس واجب فيما لا جماع عند من يقول بالوجوب العقلي وبضرورة العقل عند من يقول به (٢) **مسألة** في الشيء جنس تحتها أربعة أنواع الامامية والكيسائية والزيدية والغلاة الامامية فالذين استقر رأيهم على ان الامام بعد

ان قولنا أولى لوجهه
أحدها أننا بهذا الطريق
نصون الامية عن الكفر
والفسق والثاني ان الاخبار
الواردة في فضل أبي بكر
وعمر رضي الله عنهما بلغت
مبلغ التواتر وبالوجه الذي
ذكرناه يبقى الشكل حقا
صحيحا والثالث أنه تعالى
نص على تعظيم المهاجرين
والانصار في القرآن
وبالطريق الذي ذكرناه
يبقى الشكل صحيحا حقا

المسألة السابعة

أفضل الناس بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم أبو
بكر رضي الله عنه وقالت
الشيعة وكثير من المعتزلة
هو علي وهؤلاء جوزوا
إمامة الفضول مع وجود
الفاضل وحيث أنهم أن قيام
على الجهاد كان أكثر من

(١) أقول هذا مبني على ما مضى من حد الايمان وهو أقرب الى الاحتياط من قول الباقرين فان في تكفير المسلمين خطرا

(٢) أقول الامامية يقولون نصب الامام لطف لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية والالطف واجب على الله تعالى أما السبعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى ولا بالحسن والقبح العقليين ولا بعدون في الامامية انما هم يقولون بان التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصيل الا بجموع النظر والتعليم ثم الشخص المنعزل للإمامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفة كل ما يأمربه هو فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وقبح أو محرم وهوهم بالسبعية لان متقدمهم قالوا الإمامة سبعية وعند السابيع وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزهم بعضهم وقالوا الإمامة يزيدون على سبعة سبعة كأيام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات والاعذية فهم من الغلاة وليس هذان الصنفان من الامامية والدليل الذي جاء به المصنف على وجوب الامامة سمعا فهو غير اعقل من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهب وكبراه التي أحالها الى الاجماع أوضح عقلا من الصغرى والاولى أن يعتمد على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم وعلى قوله عليه الصلاوات السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى أمثال ذلك ومن الظاهر أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم وعلى آله بعد وفاته أجمعوا على طاعة امام بعده فذهب بعضهم الى أنه نص صلى الله عليه وسلم على علي كرم الله وجهه وبعضهم قالوا انما نصب اماما ونصبوا أبا بكر رضي الله عنه وبايعوه جميعا وبايعه على رضي الله عنه أيضا ولم يكن نصب امام واجبا لخالقه هم من الامية أجد في ذلك ثم اجتمعوا على عمر رضي الله عنه بنص أبي بكر رضي الله عنه عليه ثم على عثمان رضي الله عنه بسبب الشورى ثم على علي رضي الله عنه لاجتماع أكثر أهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك ان الامام ينصب امام نص من الذي قبله وأما باختيار أهل الحل والعقد أيامه هذا هو العدة عند أهل السنة ولم يترك المصنف رحمه الله تعالى في هذا الكتاب

الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبي طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي ثم
 ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه مرمي الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الملقب
 ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضوان الله عليهم أجمعين
 وقد كان لهم في هذه المراتب اختلافات فيقول القائلون بالنص الجلي على بن أبي طالب رضي الله
 عنه اتفاقا وعلى أنه متعين للإمامة وعن فرقة الإمامية أنهم قالوا الأمر بعد النبي عليه الصلاة والسلام
 إلى علي بن أبي طالب يفعل في الإمامة ما أحب أن شاء جعلاها لنفسه وإن شاء ولا غيرهم وزعم الكاظمية
 وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحسين التميمي أن الصحابة كثرت بمخالفتهم النص الجلي وأن علما
 كفرا ترك القتال معهم أما الأكثرون اتفاقا على أنه كان متعينا في الإمامة وإن كان محققا في ترك
 القتال للنفقة ثم اختلافوا بدموته وزعمت السبائية أصحاب ابن سبأ أنه لم يمت وأنه في السموات وأن
 الرعد سوطه والبرق سوطه وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد
 يقولون عليل السلام بأمر المؤمنين وأما الباقيون فقطعوا بدموته ثم اختلافوا منه من قال الإمام
 بعده محمد بن الحنفية فهو قول الكيسانية على ما سيأتي قولهم في فصل مفرد والاكثرون قالوا بدمه الحسن
 ثم اختلافوا بدموت الحسن فمنهم من ساق الإمامة إلى ولده الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد
 ومنه إلى ولده عبدالله ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ثم إلى أخيه إبراهيم والاكثرون ساقوها
 من الحسن إلى الحسين ثم اختلافوا بدمقتله فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول أكثر
 الكيسانية والاكثرون ساقوها إلى ولده علي زين العابدين ثم اختلافوا بدموته فالزيدية ساقوها
 إلى ولده زيد بن علي كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد والإمامية ساقوها إلى محمد الباقر
 واختلافوا بدموته فمنهم من قال أنه لم يمت بنظرهم ومنهم من قطع دمه وهم الأكثرون ثم
 اختلفوا فمنهم من ساقها إلى غير ولده وهم فريقان أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبدالله بن
 الحسن بن الحسين وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد الجهلي وثانيهم الذين ساقوها إلى أبي منصور
 البخلي على ما سيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل القلاة أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق
 فقد اختلفوا بدموته على قولين أحدهما الذين قطعوا بدمه أنه لم يمت وإن يموت حتى يظهر أمره وهو
 القائم المهدي وروا عنه أنه قال لو رأيتم راعي مدهدا عليكم من الجبل فلا تسدوا واني صاحبكم
 صاحب السيف ثم اختلافوا في القائلين بالناووسية بغيره وقال آخرون أنه لم يمت وإن أولياءه يرونه
 في بعض الأوقات وأنه بعدهم ويعينهم ولكنه ما عين له وقتا للخروج وثانيهم الذين آمنوا أن جعفر
 مات ولا امام بعده وسيرجع إلى الدنيا في الأديان كما ملئت جورا وهم النواوسية وثالثها
 الذين ساقوا الإمامة إلى ولده والذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده ورابعها الشيعة أصحاب عبدالله بن
 سعيد التيمي وخامسها الجعديّة أصحاب أبي جعدة من الكوفة وأما الذين توفروا في سوق الإمامة
 من جعفر إلى ولده وغير ولده وهم البغوية أصحاب أبي يعفور فانهم جاوروا كلا الأمرين ثم
 اختلف القائلون بالإمامة موسى بن جعفر بدموته فمنهم من توقف في موته وقال لا أدري مات أو لم
 يمت ويقال لهم الماطورية لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء السبعية قال لهم ما أنتم إلا كلاب
 ماطورة ومنهم من قطع أنه لم يمت وأنه حي ثم اختلفوا في الشريعة أصحاب محمد بن بشران
 موسى حي لم يمت ولا يموت إلى الوقت المعلوم وأنه أوصى بالإمامة إليه وزعمت القرامطية أن موسى أوصى
 به إليه وأما القاطعون بدموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى والاكثرون ساقوها إلى ولده
 علي الرضا ثم القائلون بالإمامة على اختلافوا بدموته فمنهم من أم بقل بالإمامة ولده محمد النقي الصغير

قيام أبي بكر فوجب أن
 يكون على أفضل منه
 لقوله تعالى وفضل الله
 المجاهدين على القاعدتين
 أجر عظيم وأجاب أهل
 السنة عنه بأن الجهاد على
 نفسه جهاد بالدعوة إلى
 الدين وجهاد بالسيف
 ومعلوم أن أبا بكر رضي الله
 عنه جاهد في الدين في أول
 الإسلام بدعوة الناس إلى
 الدين وبقوله ألم عثمان
 وطهة والزبير وسعد
 وسعيد وأبو عبيدة بن

وعدم علمه في ذلك الوقت فإنه لمسات الرضا كان سن التقى أربعة ومنهم من قال ثمانية فاما
الا كثرون قالوا بامامة التقى ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم لكل الدين
أصوله وفروعه وان كان صغيرا كما في حق عيسى عليه السلام وقال آخرون انه كان اماما على معنى
ان الامر له دون سائر الناس وان كان لا يجوز أن يكون اماما في الصلوات ومقتضى الحوادث وأما
المفتي كان بعض أصحابه الى أن صار بالغا ثم القائلون بامامة التقى اختلفوا بعدموته فمنهم من
ساقها الى ولده موسى والا كثرون ساقوها الى علي التقى ثم اختلفوا بعدموته فزعم بعضهم أنه
هو المنتظر ومنهم من ساقها الى ولده جعفر والا كثرون ساقوها الى ولده الحسن بن علي ثم اختلفوا
بعدموت الحسن بن علي اثني عشر قولا الاول أنه لم يموت لأنه لو مات لم يكن سيحيى وهو المعنى بكونه قائما أي بقوم بعده
والثالث أنه مات ولا يحيى عوا. لكنه أوحى بالامامة الى أخيه جعفر الرابع بل أوحى بها الى أخيه محمد
والخامس أنه لمسات من غير عقب علمنا أنه ما كان اماما وان الامام جعفر السادس بل ظهران
الامام كان محمدا لان جعفرا كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا في الحقيقة فبعضهم يسمي محمدا لامامة
السابع ان الحسن خلف ابنا ولد تبيل موته بسنتين اسمه محمد واستتر خوفا من عمه جعفر وغيره من الاعداء
وهو المنتظر الثامن ان له ابن ولد بعد موته بثمانية أشهر التاسع لمسات الامام ولا ولده فلا يجوز
انتقال الامامة منه الى غيره فبقي الزمان خاليا من الامام وارتفعت التكليف العاشر يجوز أن
يكون الامام لامن ذلك النسل بل من نسل آخر من النسل الى آخر ولا يجوز خلو الزمان عن الامام علمنا أنه بقي من نسله ابن وان كنا
لا نعرفه فنحن على ولايته الى أن يظهر الثاني عشر أمر الامامة مع اليوم الى علي الرضا وبعدة مختلف
فيتموقف واعلم ان هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلي المتواتر على هؤلاء
الاثني عشر فصل في شرح فرق الكيسانية هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه
اعتقدوا فيه الاعتقاد (١) العظيم وأنه أخذ العلم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن
الحنفية رجه الله عليه وانتهى الامر بهم الى رفض الشرائع وانكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ
وكان المختار بن أبي عبيد الله الثقفى الكوفي القائم بشار الحسين رضي الله عنه خازن جيا أولاد زبير يا
ثانيه اوشيعيا ثانيا اوشيعيا رابعيا يقال ان علماء رضي الله عنه كان يسمى المختار بكيسان فهذه الفرقة
يقال لها الكيسانية وهم المنتفون على امامة محمد بن الحنفية ثم اختلفوا فذهب الحيمانية أصحاب

الجراح رضي الله عنه -
أجمعين وعلى رضي الله عنه
انما جاهد بالسيف عند
قوة الاسلام فكان الاول
أولى وحجة القائلين بفضل
أبي بكر رضي الله عنه قوله
صلى الله عليه وسلم ما طمعت
الشمس ولا غربت على
أحد بعد النبي والمرسلين
أفضل من أبي بكر
المسئلة الثامنة
الناس ذكروا أنواعا من
المطاعن في الأئمة الثلاثة
والقانون المعبر في هذا

(١) أقول هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بامامة علي كرم الله وجهه وأكثرها مما
يوجد له أثر غير المأثور في كتب غير معتمدة عليهم والنص الجلي لا يقولون به في غير علي رضي الله عنه
فان النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه كان جليا في مثل قوله من كنت
مولا فاعلى ولاه وعنده الزيدية كان خفيا لانه محتاج الى ضم مقدمات اليه بدل الجمع على امامته
والنصوص من كل امام من الاثني عشر على من بعده غندهم معلوم ولا يعتبر بالخلاء ولا الخفاء فيها
ولا كلام على ما في هذا النقل لانه نقل مجرد نقله من الكتب وقد رأيت رسالة لبعض الزنجيين
من قدماء الشيعة أنه ذكر فيه ان المشهور ان الامة تفرقت سبعين فرقة والشيعة قد
افترقوا هذا القدر فضلا عن غيرهم فذكر من الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثني عشر فرقة
ومن الامامية أربعة وثلاثين فرقة ومن الغلاة ثمانية عشر فرقة ومن الباطنية ثمان أو تسع فرق
لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالفلاة وبعض الباطنية والله أعلم بحقيقة الحال

حيات بن زيد السراج الى أنه كان اماما بعد علي بن أبي طالب واحتموا عليه إن علموا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال أطعن بهاطن أبيك فحمدوا لاخبر في الحرب اذا لم تؤفد وهذا يدل على أن علماء أئمة مقام نفسه فهو موجب للإمامة والا كثرون منهم أثبتوا امامته بعد قتل الحسين رضي الله عنه واحتموا عليه ابو جهن الاول أن الحسين بن معاوية على الكوفة أو موسى بالامامة اليه الثاني أن الذي بقي من ولد الحسين وهو زيد بن زين العابدين كان صبيا وام يكن أهل الامامة فتعين محمد لها ثم ان المختار دعي الناس الى ابن الحنفية وزعم أنه من دعائه ثم تبناه فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ثم ان مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد الله بن الزبير فدعا ابن الحنفية الى طاعته فهرب منه الى عبد الملك بن مروان فذكره عبد الملك كونه بالكلام وأمره بالرجوع الى اليمن فخرج الى اليمن فمات في طريقه ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال انه حي في جبل رضوى وأنه بين أسد وغر يحفظانه وعنده عينان نضاختان يجريان بياض ماء وعسل وبعود بعد الغيبة فيملا الأرض عدلا كما كانت جورا وظلما وهو المهدي المنتظر وانما عوقب بالحبس لخروجه الى عبد الملك بن مروان وقب له الى يزيد بن معاوية وهو ذا قول الكرامية اتباع أبي كرب الضريبر وكان السيد الجبري على هذا المذهب وهو يقول

الأقل للومى فذلك نفسى • اطأت بذلك الجبل المقاما

في أبيات فمنهم من أفرغته واختلفوا على القولين الاول الذين اتوا بالامامة بعده الى زين العابدين الثاني الذين اتوا الى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الا كثرون من الكيسانية وزعموا أن محمد أقضى اليه بالاسرار من علم التأويل والباطن واختلفوا بعد موت أبي هاشم الى سبعة أوجه الاول الامام بعد زين العابدين الثاني أن أبا هاشم مات منصرفا الى الشام بارض السمرات وأوصى بالامامة الى علي بن عبد الله بن عباس ثم أوصى الى ابنه محمد وأوصى محمد الى ابنه إبراهيم المقتول بحران ثم ان القاتنين بهذه المقالة ظهروا وبخراهم ان ودعوا الناس اليها فقبل أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس الى إبراهيم ولما عرف مروان بن محمد ان الدعوة اليه أخذته وجسه فتعيرت الشيعة فقال لهم يقطين بن موسى وهو أحد قدماء الدعوة الى إبراهيم الامام في حبس مروان فقاتل له الى من تكفى فقال الى ابن المارثية وأراد أخاه أبا العباس السفاح ويقال ان أبا مسلم حين كان كيسانيا واقبس من عادتهم وعلوهم على ان تلك العلوم مستودعة في أهل البيت فكان يطالب المستقر فيه فبعث الى الصادق اني قد دعوت الناس عن موالا بني أمية الى موالاة أهل البيت فان رغبت فيما أؤامز يد عليك فكتب اليه الصادق ما أنت من رجالي ولا الزمان زمانى فقال الى انى العباس الثالث ان أبا هاشم أوصى بالامامة الى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية فلما هلك الحسن أوصى الى ابنه علي بن الحسن فهلك ولم يخلف فرجع عنده الى الوقوف على ابن الحنفية وهم أصحاب عبد الكريم بن عمر البراز الرابع لابل أوصى بها الى بنان بن معان الفهري الغالي الخامس لابل أوصى بها الى عبد الله بن عمرو بن حنظلة السادس لابل أوصى الى عبد الله بن معوية بن جعفر بن أبي طالب فهذه الاختلافات الكثيرة فحمدت لاطائل لها وبالله التوفيق والمدد (١)

(١) أقول في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك مما رواه أصحاب التواريخ باختلاف بينهم اماما قالوا الذين العابدين بعد الحسين كان صبيا فليس كذلك لانه كان ابن ثلاث وعشرين سنة وانما لم يجار يوم الطف لانه كان مرصوا وكان له سبعين ابن أخا معه على أيضا وكان عمره سبعين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية في طريقه الى ابن أخيه نظر لانه كان عند ذمة

الباب ان الدلائل الظاهرة دلت على امامتهم وعلى وجوب تعظيمهم وأما تلك المطاعن فهي محتملة والمحمول لا يمارض المعلوم لا ما وقد تأكد ذلك بان الله تعالى أكثر من الثناء على الصحابة رضي الله عنهم

المسئلة الثالثة

التي يدل على امامة علي كرم الله وجهه اتفاق أهل الحل والعقد على امامته وأما أعداؤه فغير يقان

هو فصل في شرح فرق الزيدية عليه السلام فالذي يجمعهم ان الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبي طالب رضي الله عنه به بالنص الخفي ثم الحسن ثم الحسين ثم كل فاطمي مستحق لشرائط الامامة دعي الخلق الى نفسه شاهرا سيفه على الظلمة واختلفوا فقال بعضهم الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي والحسن والحسين وقال آخرون الرسول نص على علي وهو نص على الحسن والحسين على الحسين وفرقتهم ثلاثة الجارودية أصحاب أبي جبار ودين ياد بن منعد العبدى زعم ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي بالوصف دون التسمية والناس قد قصر واحد لم يعرفوا الوصف وانما ذهبوا بأب بكر رضي الله عنه باختیارهم ففسقوا به والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير وزعموا ان البيعة طريق الامامة وأنبتوا امامة الشيخين بالبيعة أمر الاجتهاديا ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطؤونه لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يملغ الفسق وطعنوا في عثمان وكفروه وكفروا عائشة وطحمة والزبير ومعاوية لقتالهم علميا والصالحية أصحاب الحسن بن علي بن حنيفة كان ثبت امامة أبي بكر وعمر وفضل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة الا أنه توقف في عثمان وقال اذا سمعنا ما ورد في حقهم من الفضائل اعترفنا بامانهم واذارأينا احداثه التي تقعت عليه وجب الحكم بفسقه فتخيرنا في أمره وفوضنا الى الله تعالى وقول هؤلاء في الاصول قريب عن مذهب المعتزلة (١)

أحدهما عن كرم معاوية رضي الله عنه طعنوا فيه بانه ما أقام القصاص على قتله عثمان رضي الله عنه وهذا ظلم قاذح في امامته والجواب ان شرائط وجوب القصاص تختلف باختلاف الاجتهادات فلمعله لم يؤد اجتهاده الى كونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للقصاص الثاني ان الخوارج قولوا انك رضىت بالتحكيم وذلك يدل على كونك شاكيا امامة

بالمدينة وقال أصحابه انه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميري في حقه هذه الايات
 أَلَا ان الأئمة من قریش * لدى التحقيق أربعة سواء
 علي والثلاثة من بنيهِ * هم الاسباط ليس بهم خفاء
 فسبط سبط ايمان وبر * وسبط غيبته كربلاء
 وسبط يملأ الارضين عدلا * امام الجيش يقدمه اللواء
 تواری لا یرى فيهم زمانا * برضوى عنده غسل وماء
 ثم ان السيد الحميري رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال

تجعت بربهم الله والله أكبر * وأيقنت ان الله يعفو ويعفو

في أبيات وقوله ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها أبو سلم منهم الى قوله بعث الى الصادق كلها بخلاف ما روه وهو ان ابامسلم كان على دعوة العباسية وكان كابنهم وامينهم واصله كان من اصفهان ولما ظهرت دعوتهم هجروا التمسوا أمير بعثه بنو العباس الى خراسان وجهه لوه كبير أهل الدعوة وخرج وجرى ماجرى وبعث ابوسلمة فاضيا الى العراق وهو كان يميل الى التشيع فبعث الى الصادق وقال له المادق ما أنت من رجائي ولا الزمان زمانى وقتله ابوسلم لذلك وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم أحد (١) أقول شرائط الامامة عند الزيدية خمسة أحدها أن يكون من أحد السبطين أعني من بني الحسن أو من بني الحسين وثانيها أن يكون شجاعا ثلها يهرب من الحرب وثالثها أن يكون عالما ليعين الناس في الشرع ورابعها أن يكون ورعاً لا يتلف بيت مال المسلمين وخامسها أن يخرج على الظلمة شاهرا سيفه ويدعو الى الحق وكان الامام عليا بالنص الخفي ثم الحسن ثم الحسين لقوله عليه الصلاة والسلام الحسن والحسين امانان فاما بآؤفة دانا ان خرجا ولم يخرجوا لم يكن زين العابدين اماما لانه ما خرج وكان ابنه زيد اماما لوه من ينسبون اليه وسموا الامامية بعده الروافض لانهم رفضوا زيدا حتى قتلوه في الاصول معتزليون وفي الفروع حنفيون الا في مسائل معدودة

فصل في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية **﴿** مدار مقامهم في الاسلام ندلال على قاعدة والجواب
 عن كلمات خصومه **﴾** م على قاعدة أخرى أما الاول ان الامام اطف لانهم بالضرورة بعد استقراء
 العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس فاهرب عنهم عن القبائح فان امتناعهم عنها كثر من المكس
 والاطف يجري مجرى التمكين وازالة المفسدة ولما كانوا جميعين على المكلف الحكيم كانت الامامة
 ايضا واجبة وبنوا على هذا عصمة الانبياء فلو المكان صدور التقيج عن الخلق محوج لهم الى الامام
 فلو تحقق هذا في حق الامام لا تنقر هو الى امام آخر ولزم التسلل وبنوا كون الاجماع حجة على هذا
 لانه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم لا يقول الا بالحق كان الاجماع كاشفا عن قول المعصوم
 هو حق فيكون الاجماع حجة فظهر بهذا ان العلم لم يكون الاجماع دليلا لا يتوقف على العلم لم يصدق
 الرسول وبنوا الامامة على بن أبي طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حقيقة الاسلام بيانه ان
 العقل لم يدل على ان الامام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه على بن أبي طالب وذلك هو اليوم
 بالضرورة وبهذا الاستقراء من دين محمد عليه الصلاة والسلام فلو قلنا ان الامام غير على كان ذلك خرق
 الاجماع وبهذا اثبتوا امامة سائر أئمتهم وأثبتوا وجود امامة محمد بن الحسن العسكري وغيبة وامامة
 قالوا ان وجوده هذا الشخص وبقاؤه في هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع
 خلو الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال بذلك قال انه عدا فلو كان غيره لقدح ذلك في الاجماع
 لا يقال ابس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة فكيف ادعيتهم اجماع
 الكل على هذا الترتيب ولان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب لانا نجيب
 عن الاول بان الثنائين بغيره هذا الترتيب انقضوا فلو كان قولهم حقا كان أهل هذا الزمان مع
 اجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطا وانه غير جائز وأما مع خلاف الاسماعيلية فغير قادح
 لما يمانان الامام يجب أن يكون معصوما وهم فساق بل كفره لقدحهم في الشرع وقولهم بقدم العالم
 فهذه غاية تقرير مذهبهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو ان عليا وأولاده لو كانوا أئمة فلم يشهدوا
 بالامامة وثاروا الظلمة لاجلها فنفذ هذا فثبت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بجواز ائمة قيا
 على جواز اختفاء النبي عليه الصلاة والسلام في الغار فظهر ان ائمتهم في مذهبهم أسبق في الاستدلال
 فعلى وجوب الامامة عقلا وأما في دفع الاعتراضات فملى القول بالقيمة فان صح كلامهم في هاتين
 المقدمتين فثبت لهم والا فلا وأما ما كرههم بالنصوص من القرآن والاخبار فذلك مما يشاركهم الزيدية
 فيه وأما رواية النص الجلي فالأد كياههم معترفون بانه لا يجوز ادعاء التوارث فيها حتى ان الشريف
 المرتضى وهو أجل الامامية قد راوا كثرهم علما وأوصهم فكريا ونظراروى في كتاب الشافي عن
 أبي جعفر بن محمد ان السامع من هذا النص كانوا قليلين والاعتراض لانهم وجوب الامامة ولانهم
 كونهم الطفا وقوله الخلق اذا كان لهم رئيس معصوم كان اللطف أنهم قبلتكم وجوب ذلك فلما لم
 يجب ذلك بالاتفاق علمنا أن ذلك اما لان نصب الأئمة وافضة المعصومين في كل محل وان حدثت
 النعقة المذكورة لأن هناك مفسدة خفية استأثر الله بها علمها أولان ذلك وان كان اطفا فخصا
 خالفا عن شوايب المفاة لعلكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في الامام الاعظم منه له
 وهذه المكتبة هنا كافية والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة لمانا وجوب الامامة فلان لم ان
 الاجماع حجة قوله الاجماع يكشف عن قول المعصوم فلنا معنى بالاجماع الذي لا يعرف له
 مخالفا والذي نعرف أنه لا مخالف له والاول منوع لان عدم علمنا بالمخالف لا يدل على عدمه والثاني
 لم يكن لانهم لم أنه يمكن العلم بالاجماع على هذا الوجه في الذي يمكنه انقطع أنه ابس في أوسى

نفس من انك مع الشك
 أقدمت على تحمل الامامة
 وهذا ذائق والجواب أنه
 انما رضى بالحكيم لانه
 رأى من قومه الفشل
 والضعف والاصرار على
 أنه لا بد من الحكيم
﴿ المسئلة العاشرة **﴾**
 أطبق أهل الدين على أنه
 يجب تعظيم طهمة والزبير
 وعاشه رضى الله عنهم وأنه
 يجب امساك اللسان عن
 الطعن فيهم لان عومات
 القرآن والاخبار الدالة على

المشرق والمغرب أحد مخالف هذه المسئلة لا يقال أنه يمكننا أن نعلم أنه لا يخالف لان العبرة بالعلماء لا بالعوام والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا أن نتعرف أقوالهم ولان ما ذكره يفضي الى سد باب الاجماع وأنتم لا تقولون به لاننا نجيب عن الاول باننا لانعلم ان العلماء من أهل العصر معروفون في العالم لان أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس ولان الامام المعصوم أجل الائمة وأفضلهم مع أنه غير معروف في العالم فان العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم في كل واحد منهم أنه ما عاش ثلثه اثة سنة أو أكثر وأنه ليس ولد الحسن العسكري بل نعلم أباه وحده وحينئذ فقله لو صح مادعوه لمكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي امامتكم لانا نقول لو كان مكان مشهورا فيما بين الناس واذ ليس بشهور وفه وغير موجود لا يقال وجاز خفاء ذلك لجازا أيضا خفاء قوله ومذهبه اذ ليس تجوز أحدهما بابعدمن تجوز الآخر وعن الثاني اننا نمانعترف بامكان الاجماع حيث يكون العلماء قليلين تجوزهم بلدة أو المالآن فلا ندري ولعل في أهل العالم من زعم أن أبا بكر واجب العصمة أو يدعي ذلك في انسان آخر فاذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع سلما أن الاجماع يكشف عن قول المعصوم لكن قول المعصوم متى كان حجة مطلقة أم عند عدم التقية الاول ممنوع بينما وبينكم بالاتفاق والثاني مسلم لكنه لا يدل على أن القرآن المجمع عليه حجة لا يقال ان الامام واقف على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير ينسقط التمسك بالاجماع سلما بحجة دليلكم لكنه معارض بانه لو كان اماما لاظهره لطلب كما اظهره على رضى الله عنه مع معاوية وكما اظهر الحسن بن علي بن زيد حتى آل الامر الى قلة المبالاة بالقتل ولان عبد الرحمن بن عوف لما بيع يوم الشورى عليا على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فترك الامر كذلك مع أنه كان يمكنه ذلك اللفظ وانه كان يفوى به غير ظاهره فان في المعارض لمدوحة عن الكذب فن لم يرض بهذا التقدير كيف يقال انه رضى بالكفر للقيمة وتعام الكلام مذكور في النهاية ونختتم هذا الكلام بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدى انه قال ان ائمة الرافضة وضعوا مقالاتين لشبهتهم لا يظفر معهم ما أحد عاينهم الاول القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما أخبروه قالوا ابد الله تعالى فيه قال زاده ابن أعين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الامام رضى الله عنه هذه الايات

فذلك أمارات تجيء بوقتها * ومالك عما قدر الله مذهب

ولولا البداء سميت غير فائت * ونعت البداءت لمن يتقلب

ولولا البداء ما كان ثم تصرف * وكان كنارده رها تلهب

وكان كضوء مشرق بطبيعة * ولله عن ذكر الطبايع مرغب

والثاني التقية فيكم أرادوا شيئا يتكلمون به فاذا قيل لهم هذا خطأ وظهر بطلانه قالوا اتنا قلنا تقية (١)

(١) أقول انهم لا يقولون بالبداء وانما القول بالبداء ما كان الا في رواية روهاعن جعفر الصادق انه جعل اسمعيل القائم مقامه فظهر من اسمعيل ما لم يرضه منه فجعل القائم مومى فسمي عن ذلك فقال بد الله في امر اسمعيل وهذا رايه وعندهم ان الخبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا وما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها والمصنف اقتصر في باب الامامة على اراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد أقوال الغلاة والباطنية ولم يورد أقوال المعتزلة ولا أقوال أهل السنة والجماعة ولما التزمنا الخيصة كلامه في هذا الكتاب فامتنع الكلام حامدين لله تعالى ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلوبنا مما لا يرضى الله سبحانه به

وجوب تعظيم الصحابة
رضي الله عنهم والاختيار
الخاصة واردة في تعظيم
طلحة والزبير وعائشة
رضي الله عنهم والواقعة
التي وقعت محتملة لوجوه
كثيرة والمحتمل لا يعارض
الظاهر ونقل عن عمر بن
عبد العزيز رضي الله عنه
أنه قال تلك دماء طهر الله
منها أبدنا فلا تلوث بها
ألسنتنا وإمكن ههنا آخر
علم الكلام وبالله التوفيق

بقول مصححه العبد المسكين محمد بدر الدين أبو فراس النعماني الحياي غفر الله له ولوالديه والمسلمين

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

اللهم اننا نحمدك والحمد من آلائك ونشكرك والشكر من نعمائك ونتقيا عليك كما يليق بحلالك
ونعجدهك كما يناسب كمال كمالك ونصلي ونسلم على خيرة أنبيائك وصهوة أوصفيائك واسطة عقد
المؤمنين ورسولك رحمة للعالمين سيدنا محمد النبي الامي العربي القرشي أفضل من دعا الى توحيدك
وحث على تقديرك وتعجيدك وعلى آله الاطهار وصحابة الاخيار ما كرام الموان وعاقب النيران
﴿وبعد﴾ فقد تم بعون الله وتوفيقه طبع كتاب محصل أذكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء والمنكاهين للإمام الهادي مرجع الانام اسان المتكلمين بحجة المناظرين فخر الدين
محمد بن عمر الرازي وبذيله نقد المسمى بالتلخيص للحققة المحققين نصير الدين الطوسي بطرزة

حواشيها بكتاب معالم أصول الدين للإمام الاول وشهرة هذين الامامين بين المسلمين

تغني عن التمرض ابيان مزايها وليعلم الواقف على هذا السفر الجليل

اننا قد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وتطعيمه على ما كتب القوم

وانتهى الى التوفيق وكان تمام طبعه الزاوي المنير

في المطبعة الحسينية المصرية في اليوم

الاول من الشهر الاول من شهور

سنة ١٣٢٣ من هجرة

أفضل المرسلين

والحمد لله رب

العالمين

﴿اعلان﴾

﴿عن مطبوعات محامنا الكائن بمصر في شارع الخلوji وفي الاستانة اهلبيه في سوق
حكا كار وفي بومبي الهند فساب محله غرة ٣٨ وفي حباب بسوق الطيبيه﴾

تفسير الخازن بهامشه تفسير شيخ الاكبر (طبع الاستانة) في أربعة أجزاء
الملل والنحل لابن خزم بهامشه الملل والنحل للشهرستاني خمسة أجزاء
شرح الشهاب للامالي القاري بهامشه شرح الشهاب للماوي جزآن
الآلآلى المسنوعة في الاحاديث الموضوعه للجلال السيوطي جزآن
الصناعاتي (الكتابة والشعر) لابي هلال العسكري (طبع الاستانة) مشكول ومشرحة
ألفاظه اللغويه
شرح شواهد غني اللبيب للجلال السيوطي مع تراجم المستشهد بشعرهم
الشعر والشعرا لابن قتيبة الدينوري
جواب أهل الايمان لابن نيمية
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لامذكور
﴿كتب من تأليف الامام الغزالي﴾

محال النظر في المنطق
فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة
نسطاس المستقيم في الرد على الباطنية
الحكمة في مخلوقات الله عز وجل
الاقتصاد في الاعتقاد
فاتحة العلوم
المقصد الاسفي شرح أسماء الله الحسنى
منهاج العابدين

ما بعد الطبيعة لابن رشد
فلسفة ابن رشد
الفارق بين المخلوق والمخالق بهامشه الاجوبه الفاخره للامام القراني المسالمى وهداية الحباري من
اليهود والنصارى لابن قيم الجوزيه بمجاد كبير
متن الشفا للمقاضي محاض (طبع الاستانة)
شرح التسميه للسعد
نثر الدراري شرح الفناري
الاشارة والايجاز الى ماورد في القرآن من انواع المجاز لعز بن عبد السلام طبع المطبعة العامرة
ذريعة الامتحان
كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون جزآن
شجرة الكون لابن عربي
أصول فخر الاسلام البردوي أربعة أجزاء
مفتاح العلوم للسكاك
تفسير الكبير للرازي طبع الاستانة
مجموعة أسماء أهل بدر وأحد البرزخى معربة مع شرح لطيف عليها
شرح العيني على البخاري أحد عشر جزءاً
رسالة الموعظة الحسنة للزبيدي
أدعية زبارة المدينة المنورة
المجوهرة الثمين في أربعة عشر حديثاً من أحاديث سيد المرسلين

المبادئ المنطقية للفيلسوف

مولد البرزنجي وأسماء أهل بدر مشكول

ربعه ثلاثين جزء خط حافظ عثمان طبع المطبعة العثمانية

التنوير شرح برهان الكاشغري

مختار الصحاح قطع صغير بوضع بالجيب طبع الاستانة

مجموعة عدة متون طبع الاستانة

شرح مسلم الثبوت في الاصول طبع الهند

شرح سلم بحر العلوم في المنطق طبع الهند

تفسير ابن جرير الطبري في ثلاثين جزء

اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية مجلدان كبار طبع الهند

صفحة	صفحة
خطبة الكتاب	٣٢
الركن الاول في المقدمات وهي ثلاثة المقدمة الاولى	مسئلة الدليل والمدلول اما ان يكون احدهما
في العلوم الاولى	أخص من الثاني أولا
القول في التصرفات	الركن الثاني في تقسيم المعلومات وبه ثلاث
تفريع القول بالنسور الخ	مسائل
القول في التصديقات	المسئلة الاولى في احكام الموجودات
مطلب انتزاع العلم فراقا لرب الفرقة الاولى المتعرفون	٣٤ المسئلة الثانية في المعدوم
بالحسيات والبدهييات	٣٧ تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في الممدومات
الفرقة الثانية القادحون بالحسيات فقط وأدائهم	٣٨ المسئلة الثالثة في انه لا واسطة بين الموجود
الفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسيات دون	والمعدوم
البدهييات وأدائهم	٤١ التفريع على القول بالحال
الفرقة الرابعة السوفسطائية	٤٢ تقسيم الموجودات
المقدمة الثانية في احكام النظر	٤٣ خواص الواجب لذاته عشرة
مسئلة النظر ترتيب تصديقات	مسئلة الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته واغيره
الفكر المنفصل للعلم بوجود	الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره
لا حاجة في معرفة الله الى العلم	٤٤ الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا عليه
الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب	٤٤ الوجوب بالذات لا يكون مشتركا
المشهور في بيان وجوب النظر ان معرفة الله	٤٥ وقوع افعل الواجب على الواجب بالذات
واجبة	والواجب باغير بالاشتراك لا على
وجوب النظر معنى	٤٥ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
اختلاف رأى أول الواجبات	٤٦ الواجب لذاته لا يجمع عليه عدم
حصول العلم عقب النظر الصحيح بالمعادة	الواجب لذاته يجوز عرض صفات
النظر انه لا يولد الجهل	تستلزمها ذاته
قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات	خواص الممكن لذاته
ذ كراين سببان حضور المقدمات لا يكفي	في تعريف الممكن
لحصول النتيجة	٥٠ الممكن لا يوجد ولا يعدم الاسباب
اختلاف رأى ان العلم بوجه دلالة الدليل على	منفصل
المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا	٥٢ الممكن لذاته متساوي الطرفين
في تعريف الدليل والامارة وبيان	٥٣ رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب
أقسامها	والمحوق بوجوب
الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا بامور	٥٤ علم الحاجة لا مكان لا الحدوث
عشرة	الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المؤثر
التفانيات مستندة الى صدق الرسول	تقسيم الموجودات على رأى المنكلمين
	٥٥ خواص القديم والحديث

مكتبة	مكتبة
٥٥	مسئلة القديم يستحيل اسناده الى الفاعل خلافا للفلاسفة
٥٦	أهل السنة أثبتوا القدماء
٥٧	في ان القدم والحدوث ليسا صفتين
٧٣	زعمت الفلاسفة ان كل محدث مسبوق
٧٤	بمادة ومدة
٧٤	العدم لا يجمع على القديم
٧٥	تقسيم الممكنات على رأي الحكماء
٥٧	تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين
٦٣	مسئلة البرودة ليست عدم الحرارة
٦٤	في ان الرطوبة عدمية أو وجودية
٦٥	الثقل أمر زائد على الحركة
٧٦	اللين عدم مما نعمة الغامز
٧٧	في بيان ماهية الملامسة
٧٧	في ان هذه المحسوسات لا تبقى بعدم فارقة
٧٨	محالها
٧٨	اختلفوا في حصول الجوهر بالحيز
٧٩	في تعريف الحركة
٧٩	في الاجتماع والافتراق مغايران للكون
٨٠	المفصص للجوهر بالحيز
٨١	في المحوى حال استقراره في الحاوى
٨١	الاكوان بأسرها متضادة
٨٣	مطالب في بيان ماهية الحياة
٨٤	مسئلة القائلون بالحياة منهم من جعل الموت
٨٤	صفة وجودية
٨٤	البنية ليست شرطاً لوجود الحياة
٨٤	اختلفوا في حد العلم
٩٢	قبل العلم سلبى وهو باطل
٩٣	العلم الواحد هل يكون علماً بعلومين
٩٤	المعلوم اجمالاً معلوم من وجه مجهول من
	وجه
٧١	العلوم المتعلقة بالعلومات المتغيرة مختلفة
	العلوم كلها ضرورية
٧١	مسئلة الضدين مجتمع اجتماعهما النفسهما أو
	لا مراً آخر
٧٢	منهم من قال المعلوم غير معلوم
٧٣	في بيان العقل الذى هو مناط التكليف
٧٤	انقدرة مع الفعل خلافاً للمعتزلة
٧٤	القدرة لا تصلح للضدين
٧٤	البحر ليس صفة وجودية
٧٥	ارادة الشيء ليست كراهة ضده
٧٦	في تعريف العزم
٧٧	المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية أو لا
٧٧	الارادات تنهى الى ارادة ضرورية
٧٧	في بيان ماهية الابصار
٧٧	الادراك عند اجتماع الشرائط غير
٧٧	واجب
٧٧	في بيان ماهية السماع
٧٨	في ادراك الشم
٧٨	المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال
٧٨	الاعراض
٧٩	العرض لا يقوم بالعرض
٧٩	في ان الاعراض لا تبقى
٨٠	العرض الواحد لا يحل في محالين
٨١	الكلام في الاجسام المركبة والبسيطة
٨١	مطلب في الجزء الذى لا يتجزأ
٨٣	مسئلة زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيمولى
٨٤	والصورة
٨٤	زعم ضرار والتجار ان الجسم مركب من لون
٨٤	وطعم الى آخره
٨٤	اختلف أهل العالم في حدوث الاجسام
٩٢	الاجسام بأسرها متمثلة
٩٣	الاجسام باقية خلافاً للنظام
٩٤	التداخل محال
	الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم
	والروائح
	الاجسام مريثة

مصحف	مصحف
٩٥	مسئلة الملا جاز
٩٦	الاجسام متناهية
٩٧	العالم لا يجب أن يكون أبديا
٩٨	تقسيم الاجسام
٩٩	الكلام على الاجسام العاكية
١٠٠	على العناصر
١٠١	على الجواهر الروحانية
١٠٢	القول في الاشككة والجن والشياطين
	حاققة في احكام الموجودات
١٠٣	مسئلة الموجودات متباينة بنفسها
١٠٣	الغيران اما ان يكونا مثلين أو مختلفين
١٠٣	بستهيل الجمع بين المثليين
١٠٤	الغيران متغيران بمعنى
	النظر الثاني في العلة والمعلول
	مسئلة كون الشيء مؤثرا متصور بالبداهة
	العدم لا يعلل ولا يعلل به
✓	المعلول الواحد لا يجمع عليه علتان
١٠٥	المعلولان المتماثلان يعللان بعلة بين
	مختلفتين
١٣٢	العللة الواحدة يصدر عنها أكثر من معلول
١٣٣	العللة العقلية يجوز توقف تأثيرها على شرط
١٣٣	منفصل
✓	العللة العقلية يجوز أن تكون مركبة
١٠٦	الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات
	والصفات والانفال والاسماء
	القسم الاول في الذات
١٠٨	مسئلة في الاستدلال على أن مدبر العالم واجب
	الوجود
١١٥	صانع العالم موجود
١١١	القسم الثاني في الصفات
	ماهية الله تعالى بخلافه لساثر الماهيات
	ماهية الله تعالى غير مركبة
١١٢	الباري لا يقعد بغيره
	انه تعالى لا يعمل في شيء
١١٣	انه تعالى ليس في شيء من الجهات
١١٤	تنبيه النظار المقتضية للجسمية
١١٤	مسئلة لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى
١١٥	في اصحالة الالام والاذمة عليه تعالى
١١٥	انه تعالى ليس موصوفا بالالوان والطعوم
	والروائح
١١٦	القول في الصفات الثبوتية
١١٦	اتفقوا على انه تعالى قادر
١١٨	اتفق الفقهاء على انه تعالى عالم
١٢١	اتفقوا على انه حي
١٢١	اتفق المسلمون على انه تعالى مرید
١٢٣	اتفق المسلمون على انه سميع بصير
١٢٤	اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم
١٢٦	ذهب الاشعري الى أن البقاء صفة زائدة
١٢٦	أكثر المسلمين على انه تعالى عالم بكل
	المعلومات
١٢٩	انه تعالى قادر على كل المقدرات
١٣٠	أهل السنة على انه تعالى عالم بعلم قادر
	بقدره
١٣٢	الباري تعالى ليس مرید للذات
١٣٣	الباري تعالى ليس مرید بأرادة حادثة
١٣٣	كلام الله تعالى قديم
١٣٤	صفة الكلام واحدة
	خبر الله صدق
	الكلام القديم غير موهوع الآن
١٣٥	بعض المنفية على أن التكوير صفة
	أزلية
١٣٥	الظاهر يرون زعموا انه لا صفة لله تعالى
	وراء السبعة
١٣٦	في ان حقيقة ذاته لا تعرف
١٣٦	الباري تعالى يصح أن يكون مرثيا
١٤٠	الاله تعالى واحد
	القسم الثالث في الانفال
	الاشعري على انه لا تأثير لقدره العبد في
	مقدوره

صفحة	مسئلة	صفحة	مسئلة
١٤٤	مسئلة انه تعالى مر يد الجميع الكائنات	١٦٦	مسئلة القائلون بحدوث انفقوا على فساد التناسخ
١٤٥	في التولد	١٦٧	في ان الارواح لا تنفني
١٤٥	قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا	١٦٧	النفوس الناطقة مدركة للجزئيات
	الواحد	١٦٨	في سعادة النفوس بعد الموت
١٤٦	الموجود اماخير محض او اخير غالب فيه	١٦٩	في شقاوة النفوس الجاهلة
١٤٧	في الحسن والقبح	١٦٩	اعادة المعدوم جائزة
١٤٧	لا يجب على الله شيء	١٧٠	أجمع المسلمون على ان المعاد يجمع الاجزاء
١٤٨	أفعال الله غير معللة بالاغراض	١٧١	لم يثبت ان الله يعدم الاجزاء ثم يعيدها
١٤٩	حسن التكليف للتعرض للثواب	١٧٢	في بقية السمعيات
١٥٠	القسم الرابع في الاسماء	١٧٢	وعيد الكفاثر منقطع
١٥١	الركن الرابع في السمعيات وهو على أقسام	١٧٣	وعيد الكافر المعاند دائم
	الاول في السموات	١٧٤	القسم الثالث في الاسماء والاحكام
	في تعريف المجز		في بيان الايمان
	محمد رسول الله		تنبيه ان صاحب الكبرية مؤمن
١٥٧	في عصمة الانبياء عليهم السلام	١٧٥	مسئلة الايمان لا يزبد ولا ينقص
١٦١	الكرامات اَمْ خارق للعادة		يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله
١٦١	الانبياء افضل من الملائكة		في بيان ماهية الكفر
١٦٣	القسم الثاني في المعاد	١٧٦	القسم الرابع في الامامة
	في بيان اقوال الناس في المعاد		في ان الامامة واجبة أولا
	في بيان ماهية ما يشير اليه كل انسان بقوله	١٧٨	فصل في شرح فرق الكيسانية
	أنا	١٨٠	في شرح فرق الزيدية
١٦٥	في النفوس البشرية	١٨١	في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية
١٦٥	في ان النفوس حادثة	١٨٣	خاتمة الكتاب

خطبة الكتاب

- | | |
|-----|--|
| ٣ | الباب الاول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر وفيه عشرة مسائل |
| ٩ | الباب الثاني في أحكام المعلومات وفيه عشرة مسائل |
| ٢١ | الباب الثالث في اثبات العلم بالصانع وفيه احدى عشرة مسألة |
| ٣٨ | الباب الرابع في صفة القدرة والعلم وغيرهما وفيه عشرون مسألة |
| ٥٩ | الباب الخامس في بقية الكلام في الصفات وفيه أربعة مسائل |
| ٧٢ | الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه عشرة مسائل |
| ٩٠ | الباب السابع في النبوات وفيه عشرة مسائل |
| ١١٣ | الباب الثامن في النفوس الناطقة وفيه عشرة مسائل |
| ١٢٨ | الباب التاسع في أحوال القيامة وفيه عشرون مسألة |
| ١٥٣ | الباب العاشر في الامامة وفيه عشرة مسائل |

16

90

L 50



3 1761 07294910 0